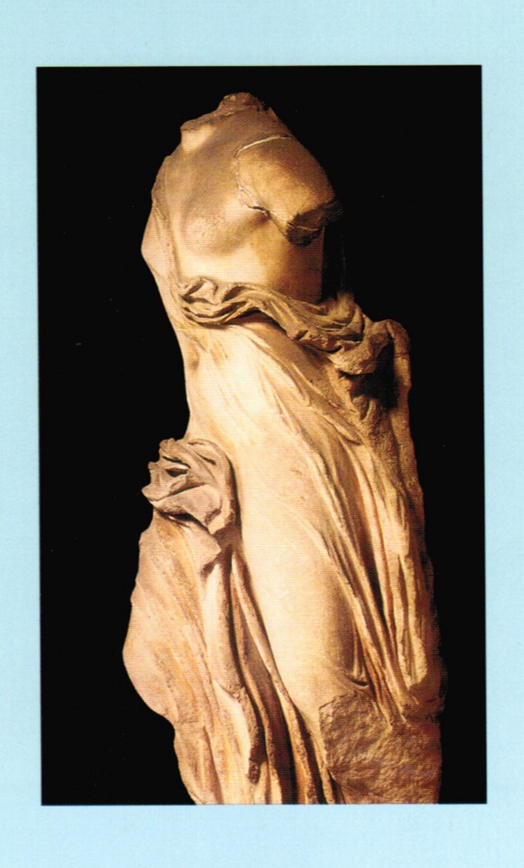
GLI ADELPHI

Porfirio

L'antro delle Ninfe



La letteratura classica nasconde alcune gemme che, per circostanze varie, non sono neppur lontanamente conosciute in maniera adeguata al loro splendore. Una di tali gemme è *L'antro delle Ninfe*: in questo breve scritto, dedicato al commento di alcuni versi dell'*Odissea* sull'antro dove Odisseo nascose i ricchi doni dei Feaci, troviamo forse la condensazione suprema, nel minimo numero di parole, della sapienza simbolica dell'antichità classica. Quell'antro, ci spiega subito Porfirio, non si trova a Itaca né in alcun altro luogo. Quell'antro è geroglifico del mondo stesso, un'ostensione figurata della vita e della morte.

In copertina: Statua di giovane donna (forse una nereide), 390 a.C. circa. Museo dell'Antica Agorà, Atene.

€ [illegible]00



GLI ADELPHI
284

Allievo prediletto di Plotino, e chiamato una volta da lui «insieme poeta, filosofo e ierofante», Porfirio (nato nel 232-233 d.C.) fu un uomo schivo e profondo, che lasciò vivere la sua opera nella vasta ombra del maestro, del quale curò anche l'edizione delle *Enneadi*. Ma la sua fisionomia era perfettamente segnata, e singolarissima. La bizzarria della sorte ha voluto che, fra i suoi numerosi scritti, avessero una notevole influenza proprio quelli di logica, i più lontani dalla sua produzione «ierofantica», in larghissima parte perduta. Tanto più prezioso è questo *Antro delle Ninfe*, pubblicato da Adelphi per la prima volta nel 1986 con il ricco commento di Laura Simonini.

Porfirio

L'antro delle Ninfe

A CURA DI LAURA SIMONINI



ADELPHI EDIZIONI

TITOLO ORIGINALE:

Πορφυρίου περὶ τοῦ ἐν Ὀδυσσείᾳ
τῶν Νυμφῶν ἄντρου

© 1986 ADELPHI EDIZIONI S.P.A. MILANO

I edizione GLI ADELPHI: aprile 2006

WWW.ADELPHI.IT

ISBN 88-459-2056-9

INDICE

Introduzione 7
Notizie biografiche su Porfirio 25
Nota dell'editore 33

L'ANTRO DELLE NINFE 35

COMMENTO 87

Indice delle opere citate nel commento 251

Indice delle fonti 265

INTRODUZIONE

L'insegnamento giunge solo a indicare la via e il viaggio; ma la visione sarà di colui che avrà voluto vedere.

PLOTINO, *Ennead.*, 6, 9, 4, 15-16

Un aneddoto tramandato da Porfirio nella *Vita Plotini* (cap. 15) offre una testimonianza preziosa sulla prassi esegetica dei neoplatonici e sulla personalità di Porfirio stesso: durante una festa che commemorava il genetliaco di Platone egli aveva letto un poema sul matrimonio sacro, trattandone da ispirato il senso mistico e nascosto. Davanti a chi esclamava: « Porfirio è folle! », Plotino disse, rivolto al discepolo: « Tu hai mostrato di essere insieme poeta, filosofo e ierofante ».

Una rapida rassegna della scarsa letteratura critica relativa al *De antro Nympharum* mostrerebbe che spesso si è ripetuto, o tacitamente sottoscritto, il giudizio poco lusinghiero pronunciato allora alla scuola di Plotino dagli anonimi detrattori di Porfirio. Tuttavia, proprio come nel ritratto delineato dall'aneddoto, è il senso mistico e nascosto di alcuni versi dell'*Odissea* che Porfirio indaga nel *De antro Nympharum*, unico esempio di commento allegorico di un testo poetico che l'antichità ci abbia trasmesso intatto.

La storia dell'esegesi allegorica ha in Grecia origini remote e un ambito elettivo: Omero. È noto come i poemi omerici abbiano costituito i 'libri' per eccellenza della grecità, lo specchio ideale e la memoria che di sé aveva elaborato tutta una civiltà. In Platone sono riflessi in modo evidente la funzione e il prestigio che venivano riconosciuti alla poesia epica di Omero: dice So-

crate a Glaucone (*Resp.*, 606 e-607 a): « quando incontri estimatori di Omero, i quali sostengono che questo poeta ha educato l'Ellade e che merita di essere preso e studiato per amministrare ed educare il mondo umano, e che si deve regolare e vivere tutta la propria vita in armonia con gli insegnamenti di questo poeta, dobbiamo abbracciare e baciare costoro come persone quanto mai eccellenti, e riconoscere che Omero è il più grande poeta e il primo tra gli autori tragici ». Tuttavia nel pensiero platonico Omero, e con lui quasi tutta la poesia, è condannato e bandito dallo Stato ideale, per motivi sia ontologici sia etici. Ma Platone non era stato il primo a condannare Omero nel « colossale processo » (Pseudo-Eraclito, *All. hom.*, 1, 1) intentato al poeta: Eraclito (22 B 42; 22 B 56 DK) e Senofane furono i corifei di una lunga teoria di detrattori. Porfirio nelle *Quaestionum homericarum... reliquiae* (I, p. 240, 14 ed. H. Schrader = Scolio B a *Il.*, 20, 67) attesta che il primo apologeta di Omero fu Teagene di Reggio (seconda metà del VI secolo a.C.). Secondo la tradizione egli avrebbe inaugurato due tipi di esegesi allegorica, fisica e morale. Nel primo tipo di interpretazione i combattimenti degli dèi diventavano la lotta degli elementi (fuoco, aria, acqua, terra, caldo, freddo, secco, umido); nel secondo gli dèi erano trasposizioni allegoriche di disposizioni dell'anima (Atena della riflessione, Afrodite del desiderio, ecc.).

L'attendibilità della testimonianza di Porfirio è stata tuttavia messa in dubbio e si è ricondotta questa pratica esegetica ai pitagorici, che fin dalla prima generazione (VI secolo a.C.) si occupa-

rono dei poemi omerici sviluppando il metodo allegorico.

L'approccio allegorico era nato dalla consapevolezza di almeno un duplice livello di significazione del testo: uno evidente e immediato, uno recondito e non da tutti decifrabile. Eraclito e i pitagorici hanno contribuito o posto le premesse per questo approccio al testo: per Eraclito, ad esempio, « la natura ama nascondersi » (22 B 123 DK), « il signore di cui l'oracolo è in Delfi non dice e non nasconde, ma accenna » (22 B 93 DK). D'altra parte, la ricerca di un senso nascosto (*hyponoia*) ma reale e più vero dei poemi omerici, l'attenzione ai problemi del linguaggio e all'etimologia, sono eredità trasmesse dai primi pitagorici, e a Pitagora gli antichi attribuivano un linguaggio per simboli con la finalità mistica di nascondere ai profani il segreto di verità divine (Giamblico, *De vita pyth.*, 104, 105; Porfirio, *Vit. Pyth.*, 41; 42). Né vanno dimenticate la tradizione crestologica e la pratica onirocritica come indici e testimonianza di una estesa consapevolezza e sfruttamento della ricchezza di significati del simbolo.

Non si può qui tracciare una storia della tradizione esegetica che con alterne vicende e apporti stoici, cinici ed epicurei accompagna tutta la storia della cultura greca e continua nella tradizione giudaico-alessandrina che si esercita sui testi biblici: basti accennare a Filone, il primo a formulare una teoria dell'allegoresi come unica chiave per la vera interpretazione delle scritture (*De vita cont.*, 78). Filone adotta e rielabora postulati e metodi allegorici greci, in particolare

stoici, creando nuove interpretazioni di miti classici, accostati o intrecciati all'insegnamento biblico. E la presenza di Filone si avverte, mediata da Numenio, in Porfirio. Se Platone, quindi, bandiva Omero e i suoi poemi, anche ammesso che vi fosse nelle sue « finzioni » un significato allegorico (*Resp.*, 378 d), è proprio presso neopitagorici e neoplatonici che avviene il ricongiungimento Omero-Platone: in un'epoca come la loro, di decadenza del razionalismo, ci si appella a una parola scritta autorevole che risolva sul piano di una mistica intuizione o di misteri teosofici quell'anelito al divino che è il contrassegno peculiare della loro spiritualità.[1] Tra le fonti di questa rivelazione vi è il mito, rivissuto come verità formulata da individui ispirati. Ciò significa che « per il teologo pagano la verità è rivelata, che verità e tradizione coincidono, ragione e autorità si confondono tra loro. [...] Ne deriva che la teologia può consistere unicamente nella esegesi di un dato rivelato, conservato nelle leggi, nei miti, negli scritti dei filosofi o nelle sacre scritture ». Paganesimo e cristianesimo si avvicinano nella concezione della filosofia e della teologia: « il pensiero umano può solo essere esegetico, deve cioè cercare di interpretare un dato di partenza: la rivelazione contenuta nei miti, nelle tradizioni, nelle leggi più antiche ».[2]

L'atteggiamento con cui i neoplatonici nei pri-

1. Cfr. A.J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, Paris, 1944, t. I, pp. 5 sgg.

2. P. Hadot, in *Storia delle Religioni. L'Impero romano e l'Oriente*, a cura di H.-Ch. Puech, Bari, 1977, t. IV, pp. 96, 110.

mi secoli dopo Cristo si rivolgono al mito ha un precedente già nel loro maestro, Platone: i racconti sugli dèi li deve ascoltare in mistico silenzio il numero più ristretto possibile di persone, sacrificando una vittima grande e difficile a trovarsi: quei racconti devono infatti essere uditi da pochi iniziati (*Resp.*, 378 a). Appare qui *in nuce* l'analogia mito-mistero, sviluppata poi nelle *Allegoriae homericae* dello Pseudo-Eraclito (I secolo d.C.), nella *De vita et poësi Homeri* dello Pseudo-Plutarco, in Filone (*De prov.*, 2, 40), in Clemente Alessandrino (*Strom.*, 9, 56, 5), in Massimo di Tiro (*Or.*, 4, 5) e altri.

Per Plotino il mito ha valore didattico, può servire a esprimere l'ineffabile, è un'immagine che riflette la verità senza essere la verità: raggiungerla implica superare il mito interpretandolo (*Ennead.*, 6, 9, 11, 17-19). Esso riflette realtà inesprimibili (*Ennead.*, 5, 1, 7), ma l'immagine non è mera degradazione dell'oggetto sensibile, come per Platone, bensì subisce l'influenza del modello e ne è come uno specchio, capace di coglierne l'apparenza (*Ennead.*, 4, 3, 11, 6-8). Il neoplatonico Proclo si fa eco di questa concezione che restituisce appieno a Omero il ruolo di veggente e profeta: i suoi miti offrono una visione dei misteri divini, rivolgendosi ad anime già iniziate, cui offrono il mezzo di avvicinare l'Inconoscibile (*In Plat. Remp.*, 1, pp. 71, 73-75, 27; 77 Kroll); i miti omerici, di origine divina perché emanati proprio dalla divinità, agiscono sull'anima elevandola sino al fine supremo dell'unione con il divino (*ibid.*, 1, pp. 79, 18; 86, 7 Kroll).

Nei neoplatonici il mito come mistero e la filo-

sofia come iniziazione sono concetti solidali: anche qui la lontana origine è nel pitagorismo, che si distinse dalle sette misteriche proprio perché nella sua speculazione la Filosofia (termine di invenzione pitagorica: Diogene Laerzio, proemio, 12; Cicerone, *Tusc.*, 5, 3; Giamblico, *De vita pyth.*, 44; 59; Clemente Alessandrino, *Strom.*, 4, 3, 9) sostituisce le iniziazioni ai misteri. Essa ricorda all'uomo la sua origine divina, lo purifica dalle contaminazioni terrestri e lo libera dal cerchio fatale della metempsicosi. Anche in Platone comprendere l'Idea è reminiscenza e chi la usa giustamente si inizia ai perfetti misteri, diventando perfetto (*Phaedr.*, 249 c; *Symp.*, 209 e-210 a). Al culmine del rito misterico, commenta Ermia alessandrino (*In Plat. Phaedr.*, 249 c, p. 172, 5 sgg. Couvreur), nell'*epopteia* (« visione »), l'anima ricupera la totalità della sua essenza dalla frammentarietà e dalla molteplicità del sensibile. L'*epopteia* è la salvezza dell'anima: l'arrivo all'intelletto, alla sua molteplicità indivisa (Proclo, *In Plat. Alcibiad.*, I, p. 247, 4-7 Westerink).

Epoptica – termine tratto dai misteri Eleusini – dal I secolo d.C. è definita la parte suprema della filosofia, assimilata alla teologia o alla metafisica di Aristotele. Platone e Aristotele chiamano epoptica quella parte della filosofia in cui chi ha superato con la ragione ciò che è oggetto di opinione, frammentario e complesso, si slancia a ciò che è primo, senza materia e semplice, e avendo attinto alla verità può possedere, come in una suprema iniziazione, la compiutezza della filosofia (Plutarco, *De Is. et Osir.*, 382 d). In Origene (*Commentarius in Canticum Canticorum*,

p. 75, 6 Baehrens) l'etica corrisponde alla purificazione iniziale, la fisica alla conoscenza delle cose sensibili, l'epoptica alla contemplazione delle realtà divine. Questa divisione, corrente nel medioplatonismo, si ritrova nell'ordinamento dato da Porfirio alle *Enneadi* di Plotino. La metafisica di Porfirio o epoptica è tutta in questo progresso del pensiero dal corporeo all'incorporeo, dal molteplice all'Uno.

Proclamandosi veri eredi di Platone, rivissuto soprattutto come ierofante e come maestro di una filosofia il cui oggetto ultimo è il prepararsi alla morte, i neoplatonici riprodussero meglio di chiunque altro « la singolare fusione di umanità e ascetismo, poesia e logica, spirito critico e religioso che costituisce il temperamento platonico ».[3]

Plotino fu nello stesso tempo un mistico e un razionalista: il processo di ascesa al divino – l'Uno eterno ineffabile impredicabile, al di là di tutte le essenze e condizione dell'essere, rappresentabile solo per immagini – coincide con una tensione verso la propria interiorità più profonda, per cogliere in se stessi l'Uno, fondamento del Tutto: l'anima, intesa come coscienza e riflessione, si rivela a se stessa e si coglie come unità unificante del molteplice. Sebbene Plotino non fosse un teurgo, ritornano in lui immagini tratte dai misteri: l'*unio mystica* è frutto di una disciplina interiore, estranea alla magia, è « fuga da solo a solo » (*Ennead.*, 6, 9, 11). L'antico motto delfico « conosci te stesso » viene interpretato –

3. E.R. Dodds, *Select Passages Illustrating Neoplatonism*, London, 1923, pp. 8-9.

e sarà ulteriormente sviluppato da Porfirio – nel senso di conoscere l'essenza dell'universo che è l'anima, « che in sé incentra, abbracciandolo in unità, l'universo tutto, per cui nell'unità dell'anima si risolvono tutte le anime e tutte le cose, le une specchio delle altre » (*Ennead.*, 4, 3, 11). « Chi apprende chi è, saprà anche da dove viene » (*Ennead.*, 6, 9, 2, 33); e Plotino, riferendosi ai misteri, afferma che è possibile vedere l'Uno ed è possibile vedere se stessi colmi di luce intellegibile, e anzi, divenuti noi stessi quella luce (*Ennead.*, 6, 9, 9).

In Porfirio, imbevuto di culti religioso-misterici, di pratiche teurgiche, l'incontro con Plotino provocò una crisi « più teoretica che morale. Egli [...] rivide le proprie credenze alla luce del rigoroso metodo plotiniano, scoprendo il significato delle proprie esigenze etico-religiose, e dando a esse, entro i termini della concezione di Plotino, una sistemazione logico-ontologica, mediante cui segnare le tappe di un itinerario dell'anima verso Dio, entro cui potevano rientrare anche i vecchi misteri, le vecchie credenze, i vecchi miti, intesi però simbolicamente, assunti per ciò che essi potevano servire a convertire l'anima a se stessa, a liberarla dalla dispersione sensibile: insignificanti, anzi assurdi, se presi unilateralmente per sé. [...] La concezione di Plotino giustificava così, in termini logico-intellettuali, l'esigenza etico-religiosa di Porfirio ».[4]

Nella sua inesausta attività esegetica, nella quale si inserisce anche la rilettura 'platonizzante' di

4. F. Adorno, *La filosofia antica*, Milano, 1965, vol. II, pp. 597-98.

Omero del *De antro Nympharum*, Porfirio trovò un punto di riferimento e un precedente autorevole in Numenio di Apamea, vissuto nel II secolo d.C., colui che propagò un tipo di allegoria mistica e cercò di armonizzare Platone e Mosè e – all'interno di una sistemazione del sapere in chiave pitagorico-platonica – i riti e i dogmi dei giudei, dei magi e degli egiziani.

I titoli delle opere di Porfirio, in gran parte andate perdute nel corso del tempo, rivelano la sua tempra di divulgatore e studioso di testi platonici e aristotelici: *In Aristotelis categorias commentarium* è l'opera che gli assicurò una solida sopravvivenza nel Medioevo occidentale, prima che il platonismo rinascimentale si impossessasse dei testi greci dei neoplatonici e che Marsilio Ficino traducesse in latino tutto Plotino, stampato nel 1492, Porfirio e Proclo. In Oriente la figura più importante per la continuità della tradizione neoplatonica fu Michele Psello (XI secolo), la cui opera era nota ai rinascimentali, il quale tra l'altro redasse un compendio dell'interpretazione porfiriana del *De antro Nympharum* (edito da Boissonade, Norimberga, 1838). La riscoperta di Porfirio avviene tuttavia con il lavoro dei platonici fiorentini, Ficino e Pico, che nell'*Oratio de hominis dignitate* ne loda la ricchezza e la « *multiiuga religio* »; Poliziano ammirava la *Vita Plotini* di Porfirio, il *pius discipulus*, come opera storica e oratoria insieme. E nel XVI secolo, nel fiorire di edizioni a stampa di testi greci del platonismo, arricchiti dalle opere attribuite agli antichi teologi – Orfeo, Pitagora, Zoroastro, gli *Oracoli caldei*, i testi ermeti-

ci – troviamo la prima edizione a stampa del *De antro*, curata dal Lascaris e pubblicata a Roma nel 1518. In tempi più recenti, dopo l'edizione di Hercher (Parigi, 1858), Nauck ha curato una edizione dell'opuscolo (Lipsia, 1886), da lui considerato degno di attenzione non per l'interpretazione del testo omerico, definita « assurda », ma per i frammenti ivi conservati di antichi poeti e scrittori.

Il *De antro Nympharum* ha, invece, una fisionomia particolare: i pochi versi del canto 13 dell'*Odissea* sono interpretati alla luce di un tema fondamentale del pensiero neoplatonico: il dramma della discesa dell'anima nel mondo della generazione e del suo ritorno al divino. L'antro rappresenta il cosmo, Ninfe e api le anime, i manti purpurei tessuti dalle Ninfe significano il formarsi del corpo intorno alle ossa; le due porte dell'antro, infine, sono le vie di discesa e di risalita nel percorso cosmico dell'anima. Negli ultimi capitoli l'interpretazione viene estesa a tutto il poema, letto come dramma di Odisseo, simbolo dell'anima che è passata attraverso la generazione e approda alla vera patria.

Questa è l'idea principale, il nucleo intorno al quale Porfirio intesse tutta una fitta trama di citazioni, associazioni, notizie tratte da popoli e culture diverse e, in particolare, dai misteri di Mitra. Si è infatti parlato di un Mitra platonico per l'esegesi del *De antro* e si è proposta una lettura della grotta omerica come puntuale descrizione di un mitreo. A nostro avviso questa è una delle componenti, senz'altro rilevante, nella te-

matica del *De antro*, ma non ne esaurisce la ricchezza che è tale da lasciare confusi e smarriti a una prima lettura. La ricchezza di simboli – sottolineata anche dal continuo ricorso a termini quali enigma, mistero, simbolo – e l'elucidazione dei simboli stessi attraverso altre immagini simboliche non sono frutto di uno spirito entusiasta e frettoloso o di incoerenza, come si è detto. Porfirio è ben consapevole di questo suo metodo, che J. Pépin ha voluto definire « pluralismo calcolato ».

Si può forse suggerire una nuova definizione, che indaghi anche le finalità di tale atteggiamento esegetico: il metodo della *polytropia*, intesa in senso letterario. In *Quaestionum homericarum*... Porfirio riprende da Antistene l'interpretazione dell'epiteto *polytropos* attribuito a Odisseo nel primo verso dell'*Odissea*, e la collega al pitagorismo; la critica filologica non è riuscita a stabilire con certezza quanto si possa attribuire al testo di Antistene e quanto sia aggiunta di Porfirio. Antistene, comunque, vede nella *polytropia* di Odisseo un elemento positivo che fa parte della sua *sophia*, e non la caratteristica di un mendace (come, ad esempio, nell'*Ippia minore* di Platone). La visione antistenica non poteva non conciliarsi con quella mistica dei neoplatonici: per Plotino Odisseo è l'anima che approda alla vera patria, è il sapiente, e Porfirio stesso paragona il proprio maestro all'eroe omerico. Odisseo – dice dunque lo scolio – è *polytropos*, l'eroe « versatile » e come lui sono anche i sapienti (*sophoi*) che, se sono abili a narrare, sanno anche esprimere lo stesso pensiero in molti

modi (*polloi tropoi*): conoscendo dunque i molti modi di esprimere uno stesso concetto, sono *polytropoi*. Per questo Omero definisce *polytropos* Odisseo, che era sapiente (*sophos*) perché sapeva conversare con gli uomini in molti modi: come Pitagora, che dosava e commisurava i suoi discorsi al tipo di pubblico che di volta in volta lo ascoltava. Ma la varietà (*polytropia*) e l'uso variato (*poikilē*) del discorso diventano uniformità davanti a un pubblico vario (*poikilas akoas*); una sola è infatti la cosa che si addice a ognuno: per questo ciò che si adatta a ogni singolo ascoltatore riunisce la varietà del discorso in una sola cosa, quella che è utile a ognuno. Ciò che è invece uniforme (*monoeides*), non adattandosi alla diversità degli ascoltatori, fa sì che molti lo rifiutino.

Ora, noi crediamo che anche nel *De antro* si possa individuare una particolare esemplificazione della *polytropia* letteraria: il dramma dell'anima è raccontato nei molti modi dei *sophoi*, come attraverso gli infiniti rivoli di un unico, grande 'sapere'. Porfirio afferma programmaticamente il suo ricorso alla tradizione: con l'aiuto degli antichi e con le proprie capacità egli cercherà di rin-tracciare (*an-ichneusai*) il cammino che porta alla comprensione, alla verità (cap. 4); con quegli antichi che sono un tesoro di saggezza (cap. 4 e fine del 36). E non solo gli antichi e i teologi della tradizione greca, ma un insieme di culture e tradizioni che abbracciano tutto il mondo dell'epoca: egiziani, caldei, romani, gnostici, ermetici, mitraisti, le scritture bibliche sono, nell'esegesi dell'antro omerico, altrettanti ap-

porti e altrettante presenze più o meno esplicite, che nel commento si è cercato di rilevare.

È questo un atteggiamento culturale e spirituale in cui si legge la fisionomia di un uomo e di un momento storico di una civiltà che avverte malinconicamente di essere giunta al declino e si ripercorre nella sua secolare tradizione, mostrandone la ricchezza e la continuità anche attraverso il confronto e l'accordo con forme di pensiero estranee alla più pura grecità, già evolutasi nell'ampia e poliedrica *koinē* culturale ellenistica. Ed è pure un estremo tentativo di sintesi di un mondo più vasto, quello pagano, per riaffermare se stesso, i propri valori e la propria vitalità.

I « molti modi » del racconto sono anche quelli del simbolo; in origine esso era la tessera che, divisa in due, permetteva l'identificazione dell'ospite quando le due parti venivano accostate: è quindi ciò che rivela e nasconde nello stesso tempo; tra il celato e il manifesto, la luce e la tenebra, il noto e il parzialmente ignoto che esso formula, si apre l'infinita gamma di possibili significazioni del simbolo, che spesso arriva all'assoluta ambivalenza: qui, ad esempio, il miele è simbolo di vita e anche di morte. Quella del simbolo è una funzione esplicante e complicante insieme, che condensa in sé tutta una fitta trama di strati allusivi, concentra (*syn*-bolon da *syn*-ballō) tempi, linguaggi, significati: per il fatto stesso di collocarsi tra il celato e il manifesto, è polarità di opposti che coinvolge e confronta, è interpretazione e, insieme, stimolo all'ermeneutica e all'euristica.

Mito, allegoria e simbolo rimandano a un sa-

pere iniziatico o da iniziati: nel *De antro Nympharum* le anime si iniziano al mondo della natura, e ogni iniziazione tende a farci comunicare con il mondo e con gli dèi, dice il neoplatonico Sallustio; essa segna il discrimine tra la massa dei profani e la cerchia degli eletti. L'esoterismo del sapere mistico si attua nell'allegoria, che costituisce un fattore di segregazione perché garantisce la comprensione di pochi ed esclude la massa degli ignoranti e degli indegni. I simboli delle iniziazioni misteriche sono sia oggetti sacri sia formule convenzionali, che confermano l'appartenenza a un culto misterico o a una setta – come i « simboli » dei pitagorici –, la conoscenza di riti segreti e l'adempimento da parte del *mystēs* di cerimonie preliminari a una ascesa nella gerarchia iniziatica. I miti, dice Sallustio, rappresentano gli dèi secondo ciò che può essere divulgato e ciò che è indicibile, e sono strumento sia dei poeti ispirati dalla divinità sia dei migliori filosofi, cioè di coloro che hanno insegnato i riti di iniziazione, sia degli dèi negli oracoli. Per Porfirio Omero è il poeta ispirato che cela nel racconto significati trascendenti che riguardano il destino e le angosce dell'anima: come nel *De antro*, egli segue questo approccio anche nell'esegesi dell'episodio odissiaco di Circe, un « mito che enigmaticamente cela ciò che Pitagora e Platone hanno detto sull'anima » (in Stobeo, I, 49, 60, I, p. 445 Wachsmuth), in cui Circe diventa simbolo del ciclico processo della metensomatosi.

Questo atteggiamento verso il testo poetico si inserisce nel quadro più vasto di una visione del

mondo fenomenico in cui tutto è simbolo, prefigurazione, accenno a un mondo più vero, all'unica vera realtà che è quella del mondo trascendente. Una realtà che va quindi decifrata, svelata e rivelata anche all'uomo comune perché conosca la via della salvezza – quella salvezza che è la promessa dei misteri e di cui Porfirio sentì, più del maestro, sollecita preoccupazione.

Gli antichi erano perfettamente consapevoli del significato e delle possibilità, non solo espressive, implicite nell'uso di allegorie e simboli, e ne hanno individuato l'efficacia in rapporto al lettore. Ogni espressione oscuramente allusiva è più impressionante: infatti i misteri sono rivelati in forma allegorica per ispirare questo brivido e questo reverenziale timore, dato che sono associati a oscurità e notte. Inoltre il suo significato è variamente congetturato dai vari ascoltatori (Pseudo-Demetrio, *De eloc.*, 99-101). Così il simbolo è una espressione concisa, in cui l'ascoltatore deve inferire il significato principale da una breve affermazione, come se vi fosse una sorta di enigma (*ibid.*, 243). Le cose piane e chiare sono atte a essere disprezzate (*ibid.*, 100): il motivo è espresso con chiarezza dallo Pseudo-Demetrio, in un passo notevole per la lucida consapevolezza dell'importanza della partecipazione al testo del lettore, che ne è coinvolto in prima persona e ne diventa quasi co-autore. Una caratteristica fondamentale perché il testo sia persuasivo è stata indicata da Teofrasto – dice lo Pseudo-Demetrio (*ibid.*, 222) – quando afferma che non tutti i possibili dettagli devono essere elaborati in modo puntuale e tedioso, ma qualcuno deve essere

lasciato alla comprensione e all'inferenza dell'ascoltatore: quando egli comprende ciò che tu hai lasciato non detto, egli diventa non solo tuo ascoltatore, ma anche tuo testimone: e un testimone molto ben disposto. Infatti egli si pensa intelligente perché tu gli hai dato i mezzi di mostrare la sua intelligenza. Dirgli ogni cosa è fargli un affronto, come se fosse uno sciocco.

Allegoria, simbolo ed enigma assolvono pienamente a questa funzione di stimolo dell'intelligenza del lettore, perché in essi c'è sempre un margine di « non detto », uno spazio per la personale interpretazione, per la propria intelligenza.

E uno spazio per il mistero: la particolare fisionomia allegorica e simbolica del testo del *De antro Nympharum* offre e consente al lettore una ricezione differenziata del messaggio che si articola a vari livelli di lettura e di interpretazione, in un processo nel quale l'allegoresi diventa sempre più sottile e il senso sempre più trasparente per il lettore iniziato: in ultima analisi il commento vuole proprio proporre un tipo di lettura che sia essa stessa un percorso « iniziatico » o, per ricorrere a un'altra immagine evocata dal *De antro*, « percorso del labirinto », fino ad arrivare al centro, alla visione.

NOTIZIE BIOGRAFICHE SU PORFIRIO

Le fonti a disposizione per ricostruire la biografia di Porfirio sono essenzialmente le *Vitae sophistarum* di Eunapio, Eusebio e l'articolo dedicatogli dalla *Suda*.[1]

Altri dati si possono dedurre da opere dello stesso Porfirio, soprattutto dalla *Vita Plotini* e dalla *Epistola ad Marcellam*. Nacque nel 232-233 d.C.: come luogo di nascita gli autori classici e arabi indicano Tiro, ove comunque Porfirio crebbe e trascorse il periodo della giovinezza.[2] Il suo vero nome – informa egli stesso – era Malco, che in lingua siriaca significa « re » (*Vit. Plot.*, 17).

Tiro era città cosmopolita, punto di incontro tra Oriente e Occidente, dove in ampio sincretismo convivevano classicismo e culti orientali, cristiani e pagani, superstizioni e pratiche teurgiche e misteriche. Porfirio conosceva l'ebraico, i misteri caldei, persiani ed egiziani (ai quali fu senz'altro iniziato), la letteratura giudea e fenicia,

1. Esse sono raccolte da Bidez, *Vie de Porphyre*, Gand-Leipzig, 1913, che a tutt'oggi rimane l'unico studio complessivo su Porfirio e che include i frammenti del *De regressu animae* e del *Peri agalmatōn*. Di tale studio ci siamo valsi in larga misura nel tracciare questo profilo biografico.

2. Riguardo a una presunta provenienza da Batanea si veda il recente studio di G. Rinaldi, *Studi porfiriani*, in « Koinonia », 4, 1980, pp. 25-37: nelle fonti cristiane il termine *Bataneotes* non indica il luogo d'origine, ma è un idiotismo aramaico con valore denigratorio, all'incirca « scellerato ed empio confusionario ».

l'astrologia, la demonologia, l'angelologia: una *polymathia* ampia e prodigiosa che si rivela nella sua copiosa attività e della quale rimarrà sempre traccia anche dopo l'incontro con Plotino. Ancora giovane si recò da Origene che teneva scuola a Cesarea di Palestina (Eusebio, *Hist. eccl.*, 6, 19, 3): cristiano, egli « viveva frequentando i testi platonici; le opere di Numenio, Cronio, Apollofane, Longino, Moderato, Nicomaco e dei pitagorici illustri gli erano familiari; si serviva anche dei libri di Cheremone stoico e di Cornuto; da essi si iniziò a questa interpretazione allegorica dei misteri dei greci, e ne applicò il metodo alle scritture dei giudei » (*ibid.*, 6, 19, 8, che cita dal terzo libro del trattato *Adversus Christianos* di Porfirio). Secondo Bidez appartengono a questo periodo, anteriore al contatto con Plotino, il *De philosophia ex oraculis* (frammentario « manuale di magia ») e il trattato *Peri agalmatōn* (*Sulle statue*, frammentario) in cui Porfirio accoglie tutte le divinità pagane, greche e non greche, elucidando il valore di statue e simboli nella convinzione che vi sia una scrittura per immagini di una teologia panteista e naturalista.

Al periodo trascorso ad Atene alla scuola di Cassio Longino, brillante retore, appartengono il suo commento all'*Iliade* e all'*Odissea*, in cui si affrontano i problemi dei testi omerici anche in chiave allegorica, e una storia della filosofia, di cui resta il primo libro dedicato alla vita di Pitagora. Da Longino Porfirio apprese molto: una cultura, tuttavia, da letterato, da erudito di spirito fine e delicato, ma priva di veri contenuti filosofici.

A trent'anni Porfirio entrò nella scuola di Plotino a Roma: la biografia del maestro è un quadro suggestivo dell'affascinante personalità di Plotino e del clima particolare di studi, conversazioni e pratiche ascetiche che si respirava alla sua scuola. Porfirio non aderì immediatamente alla dottrina del maestro: ma infine la accettò (*Vit. Plot.*, 18) e divenne ben presto suo allievo e collaboratore, occupandosi dei corsi propedeutici di logica per i nuovi allievi.

Una intensa attività intellettuale durata anni, il rigido ascetismo del maestro condussero Porfirio a una crisi depressiva da cui meditò di uscire con il suicidio. Il maestro capì e intervenne:[3] nel 268 Porfirio partì per la Sicilia e poco dopo Plotino moriva (270). In questo periodo siciliano (268-271) vedono la luce parecchie opere: *Eisagōgē*, e *In Aristotelis categorias commentarium*, destinato ad avere una enorme importanza nella cultura medioevale; i trattati *Peri tou eph'ēmin* (*Su ciò che dipende da noi*, frammentario) e *Peri diastaseōs Platōnos kai Aristotelous airesin* (*Sul dissenso tra Platone e Aristotele*); commenti a varie opere aristoteliche (alla *Fisica*, all'*Etica*, al libro dodicesimo della *Metafisica*, ad alcuni passi del *De anima*, al *De interpretatione*, oltre a una *Introductio in categoricos syllogismos*) di cui restano notizie e frammenti. Con tale attività Porfirio metteva in rilievo l'importan-

3. L'episodio fornì lo spunto al Leopardi per una delle sue *Operette morali*, in cui i momenti più suggestivi sono proprio le parole, piene di profondo affetto e umanità, di Plotino per il discepolo, la persona a lui più cara e la compagnia più dolce.

za della logica – trascurata dal maestro – e preparava la fusione Platone-Aristotele all'interno del neoplatonismo.

Sempre in questi anni, in concomitanza con la grandiosa persecuzione di Aureliano (278), si colloca il trattato in 15 libri *Adversus Christianos* (frammentario): in esso Porfirio dispiegò tutta la sua cultura filologica, allegorica e filosofica per combattere i « barbari », secondo uno spirito in cui la polemica si fonde con il rispetto per Cristo e per alcune sue dottrine. Il vero bersaglio erano i discepoli, che ne avevano deformato il messaggio: la requisitoria dovette essere formidabile e lucida se « ogni volta che il razionalismo fu alle prese con la rivelazione cristiana non dovette far altro che ripetere ciò che aveva già detto Porfirio ».[4]

Vero *pendant* dell'opera contro i cristiani è la *Epistola ad Anebonem*, un sacerdote egiziano con cui Porfirio vuole parlare di dèi, di buoni dèmoni e delle dottrine filosofiche che li riguardano (pp. 2-8 Faggin), esponendo dubbi e perplessità su raffigurazioni simboliche, pratiche misteriche e teurgiche di cui si rilevano irrazionalità e confusione. È questo un atteggiamento molto diverso rispetto al giovanile trattato *Peri agalmatōn*, e la differenza è tutta nella salda impalcatura filosofica di stampo plotiniano, ormai consolidata in Porfirio.

Per quanto frammentario, il *De regressu animae* o *Sul ritorno dell'anima* appare la risposta a certi quesiti dell'*Epistola ad Anebonem*; qui teurgia, demoni, pratiche misteriche vengono ac-

4. Bidez, *op. cit.*, p. 74.

colti in vista della purificazione dell'anima, o meglio del veicolo astrale (*ochēma*), l'entità intermedia tra anima e materia (per tali problemi si veda, sotto, il commento al cap. 10 del *De antro*). La teurgia, ammette Porfirio, può essere utile per i più, per i non filosofi, ma la liberazione vera è quella filosofica, riservata a pochi eletti, e consiste nell'apprendimento intellettuale del divino, che, solo, può liberare l'anima dal cerchio delle nascite e farla ritornare alla sua origine divina.

Si è suggerito che il *De regressu* fosse parte di un'opera intitolata *Contro Giuliano il Caldeo sulla discesa e sul ritorno dell'anima*, di cui vi è menzione nella letteratura antica. Comunque, Porfirio fu il primo a introdurre nella scuola di Plotino gli *Oracoli caldei*, che egli citava per avvalorare dogmi ontologici neoplatonici, il primo, anche, a reinterpretarli e ad armonizzare la dottrina caldea con quella di Plotino.

Il *De abstinentia* (4 libri, pervenuto quasi intero), dedicato a un certo Castricio, integra la lettura del *De regressu* e costituisce il documento dell'ascetismo neoplatonico e del pensiero di Porfirio, giunto ormai a piena maturità.

Tornato a Roma, Porfirio prese il posto del maestro e probabilmente al suo ruolo di caposcuola va collegata l'elaborazione delle *Sententiae ad intelligibilia ducentes*, compendio delle dottrine del maestro che egli divulga, chiarisce e amplia in alcuni punti.

Opere di questo periodo che ne mostrano la tempra più di asceta e moralista che di mistico sono il trattato *Peri tou «gnōthi sauton»* (*Sul «conosci te stesso»*, 4 libri, frammentario), *Ad*

Gaurum (frammentario) e inoltre, nell'arco di tempo successivo, i commenti alla *Repubblica*, al *Timeo*, al *Parmenide*, al *Cratilo*, al *Sofista*, al *Filebo*, al *Simposio*, al *Fedone* (per alcuni essi fanno parte di lavori di scuola del secondo periodo, ossia prima del soggiorno in Sicilia), un'*Eisagōgē eis tēn apotelesmatikēn tou Ptolemaiou* e un *Eis ta harmonika Ptolemaiou hupomnēma* (*Introduzione all'astrologia di Tolomeo* e un *Commento agli armonici di Tolomeo*, frammentario), e i trattati *Peri hylēs* (*Sulla materia*) e *De anima*. Bidez non dedica che un rapido cenno al *De antro Nymphaarum*, e lo considera senz'altro posteriore all'incontro con Plotino. Così ritengono Beutler [5] e Buffière, [6] inclini a considerarlo della seconda epoca, quando, alla scuola di Plotino, Porfirio leggeva e commentava, tra gli altri, Numenio e Cronio. Da ultimo Turcan nota che nulla nel *De antro* indica che esso appartenga alla maturità plotiniana del filosofo. In esso non apparirebbe una interpretazione di Omero da puro neoplatonico, altrimenti bisognerebbe annoverare Numenio tra i neoplatonici. Tuttavia, vorremmo sottolineare che la teoria numeniana presentava punti di contatto con il pensiero di Plotino, se lo stesso Plotino fu accusato di plagiare Numenio e un discepolo, Amelio, dovette difenderlo.

La questione pare sfuggire a una risoluzione precisa: per quanto nulla impedisca di datare l'opuscolo ad anni precedenti l'incontro con Plo-

5. Pauly-Wissowa-Kroll, *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, XXII, I, col. 279.

6. J. Buffière, *Les Mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris, 1956, pp. 420 sg.

tino « è meglio attenersi a un *non liquet* »;[7] da parte mia propenderei a considerare il *De antro* successivo all'incontro con la filosofia plotiniana, forse non ancora completamente assimilata, dato che mi è parso di ritrovare in esso spunti, temi, immagini che evocano passi di opere della maturità come il *De abstinentia*, l'*Epistola ad Marcellam*, le *Sententiae*. Ma si deve anche tenere presente l'esiguità dei testi pervenuti di una produzione amplissima, quale fu quella di Porfirio.

Quando già scivolava verso la vecchiaia, Porfirio sposò Marcella, vedova di un amico e madre di sette figli. Il fatto suscitò polemiche e derisioni: fu una vicenda cui non mancarono tutti gli ingredienti abituali di un dramma, invidia, odio, riso, ira (*Ad Marc.*, 2, p. 274, 15 sgg. Nauck). Porfirio rispose agli attacchi con l'*Epistola ad Marcellam*, ma oltre che apologia, la lettera è testamento filosofico, documento della particolare intensità con cui il discepolo fece suoi i temi del maestro, in particolare l'accento sulla conversione dell'anima in se stessa, per ricondursi a sé dalla frammentarietà del molteplice, e per ascoltare e contemplare in sé il divino trascendente, quello di cui Porfirio ebbe visione in estatico rapimento una sola volta, a 68 anni (*Vit. Plot.*, 23).

L'ultima sua fatica fu riordinare e sistemare gli scritti di Plotino negli anni tra il 300 e il 305, premettendovi una biografia. « Disponendo di cinquantaquattro libri di Plotino, li ripartii in sei enneadi, lieto di attingere, insieme con il nove dell'enneade, la perfezione del numero sei;

7. R. Turcan, *Mithras platonicus*, Leiden, 1975, p. 64.

e a ciascuna enneade assegnai un proprio ambito di argomento e poi li posi insieme, riservando il primo posto alle questioni più facili » (*ibid.*, 24).

La vastità di interessi di Porfirio e una attività inesausta, di cui si sono indicate le tappe principali,[8] sono forse andate a scapito dell'originalità. Filosofo, apologista, storico, critico, grammatico, matematico e poeta, vittima forse di una smisurata curiosità, fu colui che seppe mostrare ai difensori dell'ellenismo le luci di cui essi avevano bisogno. Divulgatore e maestro, il moralista della dottrina di cui Plotino era stato il metafisico, Porfirio chiude un'epoca e ne annuncia una nuova; collaboratore del maestro e maestro a sua volta dei filosofi medioevali, tra gli altri meriti va a lui quello di avere tramandato una vasta messe di notizie sul mondo antico – quel mondo che egli si preoccupò sempre di legare al suo presente, nel tentativo di conciliare lo spirito del proprio tempo con la tradizione.*

8. Per una lista completa delle opere – 77 titoli – si veda Bidez, *op. cit.*, pp. 65*-73* e Beutler, *op. cit.*, coll. 278-301, che ne elenca 68.

* Laura Simonini, che ha curato questa edizione dell'*Antro delle Ninfe* con grande impegno e entusiasmo, è scomparsa prematuramente prima che essa fosse data alle stampe.

NOTA DELL'EDITORE

Il testo greco qui pubblicato è quello dell'edizione *Porphyry. The Cave of the Nymphs in the Odyssey*, a Revised Text with Translation by Seminar Classics 609, State University of New York at Buffalo, Arethusa Monographs I, 1969, a cura di John M. Duffy, Philip F. Sheridan, Leendert G. Westerink e Jeffrey A. White. Nel commento questa edizione è citata come « edizione americana » o come « Westerink ». Ringraziamo Arethusa Monographs e il Dr. Westerink per averci cortesemente permesso di pubblicare sia il testo sia l'apparato.

Altre edizioni utilizzate nel commento o citate nell'apparato:

Porphyrii Philosophi liber de vita Pythagorae. Ejusdem Sententiae ad intelligibilia ducentes. De Antro Nympharum, quod in Odyssea describitur. Lucas Holstenius latine vertit, dissertationem de vita et scriptis Porphyrii et ad vitam Pythagorae observationes adiecit, Roma, 1630 (citato come Holste).

Homērou Ilias kai Odysseia kai eis autas scholia, ē exēgēsis tōn palaiōn. Homeri Ilias et Odyssea, et in easdem Scholia, sive Interpretatio, Veterum... Opera, studio et impensis Josuae Barnes..., vol. I, Cambridge, 1711, pp. CXIII-CXXIII (citato come Barnes).

Porphyriou peri tou en tē Odysseiai tōn nymphōn antrou. Porphyrius de antro nympharum, Graece cum Latina L. Holstenii versione. Graeca ad fidem editionum restituit, versionem C. Gesne-

ri, et Animadversiones suas adjecit R. M. van Goens Trajectinus, Utrecht, 1765 (citato come Goens).

Aeliani De natura animalium, varia historia et fragmenta, Porphyrii philosophi de abstinentia et de antro nympharum, Philonis Byzantii de septem orbis spectaculis, recogn. ... Rud. Hercher, Parigi, 1858, pp. 87-95 (citato come Hercher).

Porphyrii philosophi Platonici opuscula selecta, iterum recogn. Augustus Nauck, Lipsia, 1886, pp. 53-81 (non contenuto nella prima edizione di Nauck del 1860; citato come Nauck).

Inoltre:

Allēgoria tou par' Homērōi Ithakēsiou antrou, ed. J. F. Boissonade, *Michael Psellus, De operatione daemonum*, Norimberga, 1838, pp. 52-56 (citato come Psellus).

Per la descrizione dei codici e di ogni altro elemento utilizzato nella redazione del testo greco e dell'apparato rinviamo all'introduzione dell'edizione americana (pp. VII-XI). Qui ci limitiamo a dare l'elenco delle abbreviazioni necessarie alla lettura dell'apparato:

V Vatic. gr. 305, saec. XIII

V^1 idem a scriba correctus

V^2 idem manu Iani Lascaris correctus a. 1515/17

M Marcian. gr. IX, 4, saec. XIII

M^1 idem a scriba correctus

⟨ ⟩ addenda

[ ] delenda

† † corrupta

( ) compendio scripta

L'ANTRO DELLE NINFE

ΠΟΡΦΥΡΙΟΥ ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΕΝ ΟΔΥΣΣΕΙΑΙ ΤΩΝ ΝΥΜΦΩΝ ΑΝΤΡΟΥ

1 Ὅτι ποτὲ Ὁμήρῳ αἰνίττεται τὸ ἐν Ἰθάκῃ ἄντρον, ὃ διὰ τῶν ἐπῶν τούτων διαγράφει λέγων·

'αὐτὰρ ἐπὶ κρατὸς λιμένος τανύφυλλος ἐλαίη,
ἀγχόθι δ' αὐτῆς ἄντρον ἐπήρατον ἠεροειδές,
ἱρὸν νυμφάων αἳ νηιάδες καλέονται.
ἐν τῷ κρητῆρές τε καὶ ἀμφιφορῆες ἔασι
λάινοι· ἔνθα δ' ἔπειτα τιθαιβώσσουσι μέλισσαι.
ἐν δ' ἱστοὶ λίθεοι περιμήκεες, ἔνθα τε νύμφαι
φάρε' ὑφαίνουσιν ἁλιπόρφυρα, θαῦμα ἰδέσθαι·
ἐν δ' ὕδατ' ἀενάοντα. δύω δέ τέ οἱ θύραι εἰσίν,
αἱ μὲν πρὸς βορέαο καταβαταὶ ἀνθρώποισιν,
αἱ δ' αὖ πρὸς νότου εἰσὶ θεώτεραι· οὐδέ τι κείνῃ
ἄνδρες ἐσέρχονται, ἀλλ' ἀθανάτων ὁδός ἐστιν.'

2 Ὅτι μὲν οὐ καθ' ἱστορίαν παρειληφὼς μνήμην τῶν παραδοθέντων πεποίηται, δηλοῦσιν οἱ τὰς περιηγήσεις τῆς νήσου γράψαντες, οὐδενὸς τοιούτου κατὰ τὴν νῆσον ἄντρου μνησθέντες, ὥς φησι Κρόνιος· ὅτι δὲ κατὰ ποιητικὴν ἐξουσίαν πλάσσων ἄντρον ἀπίθανος ἦν, εἰ τὸ προστυχὸν καὶ ὡς ἔτυχε πλάσας πείσειν ἤλπισεν ὡς ⟨ἐν⟩ τῇ Ἰθακησίᾳ γῇ ἀνήρ τις ἐτεχνήσατο ὁδοὺς τοῖς ἀνθρώποις καὶ θεοῖς, ἢ εἰ μὴ ἄνθρωπος, ἀλλ' ἡ φύσις αὐτόθεν ἀπέδειξε κάθοδόν τε ἀνθρώποις πᾶσι καὶ πάλιν ἄλλην ὁδὸν

1-2 πορφυρίου περὶ τοῦ ἐν ὀδυσσεία τῶν νυμφῶν ἄντρου V: πορφυρίου περὶ ἄντρου τῶν νυμφῶν M ‖ 3 ὁμήρω αἰνίττεται V: αἰνίττεται ὁ ὅμηρος M ‖ 5 αὐτὰρ V: ἀτὰρ M ut vid. ‖ 6 αὐτῆς M, text. Hom.: αὐτοῦ V ‖ 7 ἱρὸν (?) V: ἱερὸν M ‖ 8 τῷ V, Psellus: δὲ M, text. Hom. in M ‖ 9 τιθαιβώσσουσι M: -σαι V ‖ 10 ἔνθα τε VM¹: ἐνθάδε M ‖ 11 ὑφαίνουσιν M: -σαι V ‖ 13 καταβαταὶ VM, text. Hom. in M: καταιβαταὶ Hom. ‖ 14 τι κείνῃ M, Psellus, Hom.: γ' ἐκείνη V ‖ 16 παρειληφείς, sscr. ὡς V: εἰληφὼς M ‖ 19 νῆσον M: νήσου V ‖ 20 κρόνιος V: κρίνιος M ‖ 21 ἄντρον V: ἄντρα M ‖ 22 ⟨ἐν⟩ Hercher: om. VM ‖ 24 αὐτόθεν M: αὐτόθι V ‖ 25 ἄλλην V: om. M

L'ANTRO DELLE NINFE NELL'ODISSEA

1 L'antro di Itaca descritto in questi versi da Omero è un enigma:[1]

In capo al porto vi è un olivo dalle ampie foglie:
vicino è un antro amabile, oscuro,
sacro alle Ninfe chiamate Naiadi;
in esso sono crateri e anfore
di pietra; lì le api ripongono il miele.
E vi sono alti telai di pietra, dove le Ninfe
tessono manti purpurei, meraviglia a vedersi;
qui scorrono acque perenni; due porte vi sono,
una, volta a Borea, è la discesa per gli uomini,
l'altra, invece, che si volge a Noto, è per gli dèi e non la
varcano gli uomini, ma è il cammino degli immortali.[2]

2 Il poeta non ha tratto la sua descrizione da racconti basati su dati reali: lo rivelano gli autori di viaggi intorno all'isola che, come afferma Cronio,[3] non menzionano nessun antro del genere. D'altra parte, se l'antro fosse una libera finzione poetica, è evidente che Omero non sarebbe credibile se, dando forma a ciò che casualmente gli si presentava alla mente, si illudesse di poter convincere che a Itaca l'abilità di un uomo aveva costruito una via per gli uomini e una per gli immortali; o – se non un uomo – che la natura stessa lì avesse rivelato una discesa per tutti gli uomini e un'altra via per tutti gli dèi. L'intero universo è senza dubbio pieno di uomini e dèi, ma

τοῖς πᾶσι θεοῖς, δῆλον. ἀνθρώπων γὰρ καὶ θεῶν ὁ πᾶς μὲν πλήρης κόσμος, τὸ δὲ Ἰθακήσιον ἄντρον πόρρω καθέστηκε τοῦ πείθειν ἐν αὐτῷ κατάβασιν εἶναι τῶν ἀνθρώπων καὶ ἀνάβασιν τῶν θεῶν.

3 Τοιαῦτα τοίνυν ὁ Κρόνιος προειπὼν φησὶν ἔκδηλον εἶναι οὐ τοῖς σοφοῖς μόνον, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἰδιώταις ἀλληγορεῖν τι καὶ αἰνίττεσθαι διὰ τούτων τὸν ποιητήν, πολυπραγμονεῖν ἀναγκάζοντα τίς μὲν ἀνθρώπων πύλη, τίς δὲ θεῶν, καὶ τί βούλεται τὸ ἄντρον τοῦτο τὸ δίθυρον, ⟨ἱερὸν⟩ μὲν νυμφῶν εἰρημένον, τὸ δ' αὐτὸ καὶ ἐπήρατον καὶ ἠεροειδές, οὐδαμῶς τοῦ σκοτεινοῦ ἐπηράτου ὄντος, ἀλλὰ μᾶλλον φοβεροῦ· διὰ τί δὲ οὐχ ἁπλῶς νυμφῶν λέγεται ἱερόν, ἀλλὰ πρόσκειται εἰς ἀκρίβειαν τὸ 'αἳ νηιάδες καλέονται'· τίς δὲ καὶ ἡ τῶν κρατήρων καὶ ἀμφιφορέων παράληψις, οὐδενὸς τῶν ἐγχεομένων αὐτοῖς παρειλημμένου, ἀλλ' ὅτι ἐν αὐτοῖς ὡς ἐν σμήνεσι τιθαιβώσσουσι μέλισσαι. οἵ τε περιμήκεις ἱστοὶ ἔστωσαν ἀναθήματα ταῖς νύμφαις· ἀλλὰ τί μὴ ἐκ ξύλων ἢ ἄλλης ὕλης, λίθινοι δὲ καὶ αὐτοὶ ὡς οἱ ἀμφιφορεῖς καὶ οἱ κρατῆρες; καὶ τοῦτο μὲν ἧττον ἀσαφές· τὸ δ' ἐν τοῖς λιθίνοις ἱστοῖς τούτοις τὰς νύμφας ὑφαίνειν ἁλιπόρφυρα φάρη, οὐκ ἰδέσθαι θαῦμα, ἀλλὰ καὶ ἀκοῦσαι. τίς γὰρ ἂν πιστεύσαι θεὰς ἁλιπόρφυρα ἱμάτια ὑφαίνειν ⟨ἐν⟩ σκοτεινῷ ἄντρῳ ἐπὶ λιθίνων ἱστῶν, καὶ ταῦτα ὁρατὰ φάσκοντος εἶναι ἀκούων τὰ θεῶν ὑφάσματα καὶ ἁλουργῆ; ἐφ' οἷς καὶ τὸ δίθυρον εἶναι τὸ ἄντρον θαυμαστόν, τῶν μὲν τινων ἀνθρώποις εἰς κατάβασιν πεποιημένων, τῶν δ' αὖ

1 γὰρ V: μὲν γὰρ M ‖ 4 ἀνθρώπων καὶ ἀνάβασιν τῶν θεῶν V: θεῶν καὶ ἀνθρώπων M ‖ 5 κρόνιος V: κρίνιος M ‖ 10 ⟨ἱερὸν⟩ Hercher: om. VM ‖ 11-12 οὐδαμῶς M: οὐδαμ(˜) V ‖ 13 νυμφῶν λέγεται ἱερὸν V: ἱερὸν λέγεται νυμφῶν M ‖ 14 νηϊάδεσ V: ναϊάδεσ M ‖ 16 αὐτοῖς V: αὐτῶ M ‖ 17 αὐτοῖς V: αὐτῶ M ‖ 17-18 τιθαιβώσσουσι M: -σαι V ‖ 20 ἄλλης ὕλης V: ἄλλων ὑλῶν M ‖ 22 τούτοις edd.: τούτ( ) VM ‖ 25 ⟨ἐν⟩ edd.: om. VM ‖ σκοτεινῶ ἄντρω V: σκοτεινοῖς ἄντροις M ‖ 26 φάσκοντος nos: λέγοντος V, φάσκοντα M

è molto lontano dalla verosimiglianza che nell'antro di Itaca vi sia un percorso per il quale discendono gli uomini e uno per il quale risalgono gli dèi.

3 Dopo tali premesse Cronio afferma che è evidente non solo ai sapienti ma anche ai profani che il poeta parla in questi versi con enigmi e allegorie costringendo a indagare quale sia la porta per gli uomini e quale quella per gli dèi, e che cosa voglia significare questo antro a due porte,[4] definito sacro alle Ninfe, amabile in sé e insieme oscuro, poiché ciò che è tenebroso non è per nulla amabile, ma anzi temibile. Perché poi non dice semplicemente « sacro alle Ninfe », ma aggiunge la precisazione « chiamate Naiadi »? Qual è poi la funzione di crateri e anfore, dato che non si menziona alcun liquido versato in essi, ma si dice che qui, come negli alveari, le api ripongono il miele? Gli alti telai siano pure offerte votive alle Ninfe: ma perché non sono di legno o di altro materiale, e sono anch'essi di pietra come anfore e crateri? Questo tuttavia è meno oscuro nel suo significato: ma è meraviglioso e stupefacente non solo a vedersi, ma anche a sentirsi che le Ninfe tessano su questi telai di pietra manti purpurei. Chi infatti può credere che le dee in un antro tenebroso tessano manti purpurei su telai di pietra, sentendo poi dire che tali tessuti divini e drappi purpurei sono visibili? E inoltre, è meraviglioso che l'antro abbia due porte, una per la discesa degli uomini, l'altra per gli dèi, e che

πάλιν θεοῖς· καὶ ὅτι αἱ μὲν ἀνθρώποις πορεύσιμοι πρὸς βορρᾶν ἄνεμον τετράφθαι λέγονται, αἱ δὲ τοῖς θεοῖς πρὸς νότον, οὐ μικρᾶς οὔσης ἀπορίας δι' ἣν αἰτίαν ἀνθρώποις μὲν τὰ βόρεια μέρη προσένειμε, τοῖς δ' αὖ θεοῖς τὰ νότια, ἀλλ' οὐκ ἀνατολῇ καὶ δύσει πρὸς τοῦτο μᾶλλον κέχρηται, ὡς ἂν σχεδὸν πάντων τῶν ἱερῶν τὰ μὲν ἀγάλματα καὶ τὰς εἰσόδους ἐχόντων πρὸς ἀνατολὴν τετραμμένας, τῶν δὲ εἰσιόντων πρὸς δύσιν ἀφορώντων, ὅταν ἀντιπρόσωποι τῶν ἀγαλμάτων ἑστῶτες τοῖς θεοῖς τὰς λιτὰς καὶ θερα-
4 πείας προσάγωσι. τοιούτων ἀσαφειῶν πλήρους ὄντος τοῦ διηγήματος πλάσμα μὲν ὡς ἔτυχεν εἰς ψυχαγωγίαν πεποιημένον μὴ εἶναι, ἀλλ' οὐδ' ἱστορίας τοπικῆς περιήγησιν ἔχειν, ἀλληγορεῖν δέ τι δι' αὐτοῦ τὸν ποιητήν, προσθέντα μυστικῶς καὶ ἐλαίας φυτὸν πλησίον. ἃ δὴ πάντα ἀνιχνεῦσαι καὶ ἀναπτύξαι ἔργον καὶ τοὺς παλαιοὺς νομίσαι καὶ ἡμᾶς μετ' ἐκείνων τε καὶ τὰ καθ' ἑαυτοὺς πειρᾶσθαι νῦν ἀνευρίσκειν.

Περὶ μὲν οὖν τῆς ἐγχωρίου ἱστορίας ῥᾳθυμότερον φαίνονται ἀναγράψαντες ὅσοι τέλεον ᾠήθησαν πλάσμα εἶναι τοῦ ποιητοῦ τό τε ἄντρον καὶ ὅσα περὶ τούτου ἀφηγήσατο· οἱ δὲ τὰς γεωγραφίας ἀναγράψαντες, ὧν ἄριστα καὶ ἀκριβέστατα καὶ ὁ Ἐφέσιος Ἀρτεμίδωρος ἐν τῷ πέμπτῳ τῆς εἰς ἕνδεκα συνηγμένης αὐτῷ πραγματείας γράφει ταῦτα· 'τῆς δὲ Κεφαληνίας ἀπὸ Πανόρμου λιμένος πρὸς ἀνατολὴν ἀπέχουσα δώδεκα στάδια νῆσός ἐστιν Ἰθάκη

4 αἰτίαν s.l. V^{1}: om. VM ‖ 5 ἀνατολῇ καὶ δύσει M: ἀνατ(ο)λῆς καὶ δύσ(ε)ως V ‖ 6 τοῦτο V^{1}M: τούτῳ V ‖ 7 ἱερῶν V: μερῶν M ‖ 8 ἀνατολὴν M: ἀνατολὰς V ‖ δὲ V: om. M ‖ 9 πρὸς V: εἰς M ‖ 10 τὰς λιτὰς M: τ[—]άς V, τιμὰς V^{3} ‖ 14 τοπικῆς V: ποιητικῆς M ‖ 20 οὖν V: om. M ‖ 21 post ἀναγράψαντες] ὧν ἄριστα add. et exp. V ‖ 22 εἶναι M: τῆς lineola insignitum V ‖ τοῦ ποιητοῦ V: τῶν ποιητῶν M ‖ 23 τούτου V: τούτοις M ‖ 24 ὧν M, V non leg. sed vide ad 1.2: ὡς edd. ‖ 25 ἀρτεμίδωρος V: ἀντίδωρος M ‖ εἰς V: om. M ‖ 26 συνηγμένης V: συνημμένης M ‖ αὐτῷ V: αὐτ(¯) M ‖ 28 ἀπέχουσα Hercher: ἀπέχουσι M, om. V ‖ στάδ(ια) M: σταδίων V

quella accessibile agli uomini sia orientata verso Borea e quella per gli dèi verso Noto; ed è non piccola difficoltà capire perché il poeta abbia attribuito agli uomini il nord, agli dèi il sud, e perché a questo scopo non si sia valso piuttosto delle indicazioni di levante e ponente, dato che in quasi tutti i templi l'entrata e le statue sono orientate a levante e chi vi entra guarda a ponente quando, in piedi davanti alle statue, rivolge agli dèi preghiere e atti di culto.[5]

4 Poiché la narrazione è ricca di tali oscurità, non si tratta di una finzione poetica composta casualmente per affascinare l'anima del lettore, e non è nemmeno la descrizione di un luogo reale, ma il poeta cela in essa una allegoria, e aggiunge misticamente presso l'antro anche una pianta di olivo. Rintracciare il significato di tutti questi misteri e svelarlo, anche dagli antichi era considerato compito faticoso e noi con il loro aiuto e con le nostre capacità cercheremo ora di scoprirlo.[6]

Per quanto concerne la reale esistenza del luogo, mi pare che dimostrino superficialità e leggerezza quanti hanno giudicato l'antro e tutto ciò che di esso è narrato una pura finzione del poeta; diversamente, invece, i geografi; tra i migliori e i più accurati è anche Artemidoro di Efeso, che nel quinto libro della sua opera in undici libri così scrive: « L'isola di Itaca si trova 12 stadi a oriente del porto di Panormo di Cefalonia, è lunga 85 stadi, erta sul mare e stretta, e ha un porto chiamato porto di Phorkys; qui vi è una

σταδίων ὀγδοήκοντα πέντε, στενὴ καὶ μετέωρος, λιμένα ἔχουσα καλούμενον Φόρκυνος· ἔστι δ' αἰγιαλὸς ἐν αὐτῷ· ἐκεῖ νυμφῶν ἱερὸν ἄντρον, οὗ λέγεται τὸν Ὀδυσσέα ὑπὸ τῶν Φαιάκων ἐκβιβασθῆναι.' πλάσμα μὲν οὖν Ὁμηρικὸν παντελῶς οὐκ ἂν εἴη· εἴτε δ' οὕτως ἔχον ἀφηγήσατο εἴτε καὶ αὐτός τινα προσέθηκεν, οὐδὲν ἧττον μένει τὰ ζητήματα τὴν βούλησιν ἢ τῶν καθιδρυσαμένων ἢ τοῦ προσθέντος ποιητοῦ ἀνιχνεύοντι, ὡς ἂν μήτε τῶν παλαιῶν ἄνευ συμβόλων μυστικῶν τὰ ἱερὰ καθιδρυσαμένων μήτε Ὁμήρου ὡς ἔτυχε τὰ περὶ τούτων ἀφηγουμένου. ὅσῳ δ' ἂν τις μὴ Ὁμήρου πλάσμα ἐγχειρῇ τὰ κατὰ τὸ ἄντρον δεικνύναι, τῶν δὲ πρὸ Ὁμήρου θεοῖς τοῦτο καθιερωσάντων, τοσούτῳ τῆς παλαιᾶς σοφίας πλῆρες τὸ ἀνάθημα εὑρεθήσεται καὶ διὰ τοῦτο ἄξιον ἐρεύνης καὶ τῆς ἐν αὐτῷ συμβολικῆς καθιδρύσεως δεόμενον τῆς παραστάσεως.

5 Ἄντρα μὲν δὴ ἐπιεικῶς οἱ παλαιοὶ καὶ σπήλαια τῷ κόσμῳ καθιέρουν καθ' ὅλον τε αὐτὸν καὶ κατὰ μέρη λαμβάνοντες, σύμβολον μὲν τῆς ὕλης ἐξ ἧς ὁ κόσμος τὴν γῆν παραδιδόντες (διό τινες καὶ αὐτόθεν τὴν ὕλην τὴν γῆν εἶναι ἐτίθεντο), τὸν ⟨δὲ⟩ ἐκ τῆς ὕλης γινόμενον κόσμον διὰ τῶν ἄντρων παριστῶντες, ὅτι τε ὡς ἐπὶ πολὺ αὐτοφυῆ τὰ ἄντρα καὶ συμφυῆ τῇ γῇ ὑπὸ πέτρας περιεχόμενα μονοειδοῦς, ἧς τὰ μὲν ἔνδον κοῖλα, τὰ δ' ἔξω εἰς τὸ ἀπεριόριστον τῆς γῆς ἀνεῖται· αὐτοφυὴς δὲ ὁ κόσμος καὶ [αὐτο-

1 σταδίων edd.: σταδ(') VM ‖ ὀγδοήκοντα πέντε edd.: πε' V, π M ‖ 2 Φόρκυνος Nauck (cf. 35, 13): φόρκυνα VM ‖ 7 τὴν] ⟨τῷ⟩ τὴν Hercher ‖ 8 καθιδρυσαμένων V: καθιδρυμένων M ‖ 9 ἀνιχνεύοντι Hercher: ἀνιχνεύοντας M: ἀνιχνεύοντ( ) V ‖ παλαιῶν V: παντελῶν M ‖ 10 συμβόλ(ων) V: συμβούλ(ων) M ‖ 11-12 ἀφηγουμένου V: ἀφηγούμενα M ‖ 13 πρὸ V: πρὸς M ‖ 17 παραστάσεως V: περιστάσεως M ‖ 18 ἐπιεικῶς V: om. M ‖ 19 κατὰ (κ ex τ in scribendo) V: τὰ | τὰ M ‖ 20 σύμβολον edd.: σύμβολ( ) V, σύμβολα M ‖ 21 αὐτόθεν V: αὐτόθι M ‖ 22 ⟨δὲ⟩ Hercher: om. VM ‖ 23 ἄντρων V: ἄστρων M ‖ 25 μονοειδοῦς edd.: μονοειδ(~) VM

spiaggia con un antro sacro alle Ninfe, dove si dice che Odisseo sia stato sbarcato dai Feaci ».[7] Pertanto, la descrizione dell'antro non dovrebbe essere del tutto una finzione poetica di Omero. Sia che egli lo abbia descritto come realmente era, sia che abbia aggiunto qualcosa di suo, per chi vuole investigare rimane ugualmente il compito di rintracciare l'intenzione o degli uomini che lo costruirono o del poeta che vi ha aggiunto dei particolari: perché né gli antichi costruivano templi senza simboli mistici, né Omero espose a caso il suo racconto su questo soggetto. Più si potrà mostrare che quanto riguarda l'antro non è finzione di Omero, ma era stato consacrato agli dèi prima di lui, più questo luogo sacro si rivelerà un tesoro di antica saggezza: per questo merita un'attenta ricerca ed esige che sia rivelato il carattere simbolico della sua consacrazione.[8]

5 Gli antichi consacravano davvero opportunamente antri e caverne al cosmo, considerato nella sua totalità o nelle sue parti,[9] poiché facevano della terra il simbolo della materia di cui il cosmo è costituito (per questo motivo alcuni identificavano terra e materia [10]) e d'altra parte gli antri rappresentavano per loro il cosmo che si forma dalla materia: essi, infatti, per la maggior parte sono di formazione spontanea e connaturali alla terra, circondati da un blocco uniforme di roccia, che internamente è cava e all'esterno si perde nella infinita illimitatezza della terra.

συμφυὴς] προσπεφυκὼς τῇ ὕλῃ, ἣν λίθον καὶ πέτραν διὰ τὸ ἀργὸν καὶ ἀντίτυπον πρὸς τὸ εἶδος εἶναι ᾐνίττοντο, ἄπειρον κατὰ τὴν αὐτῆς ἀμορφίαν τιθέντες. ῥευστῆς δ' οὔσης αὐτῆς καὶ τοῦ εἴδους δι' οὗ μορφοῦται καὶ φαίνεται καθ' ἑαυτὴν ἐστερημένης, τὸ ἔνυδρον καὶ ἔνικμον τῶν ἄντρων καὶ σκοτεινὸν καὶ ὡς ὁ ποιητὴς ἔφη ἠεροειδὲς οἰκείως ἐδέξαντο εἰς σύμβολον τῶν προσόντων τῷ κόσμῳ διὰ τὴν ὕλην.

6 διὰ μὲν οὖν τὴν ὕλην ἠεροειδὴς καὶ σκοτεινὸς ὁ κόσμος, διὰ δὲ τὴν τοῦ εἴδους συμπλοκὴν καὶ διακόσμησιν, ἀφ' οὗ καὶ κόσμος ἐκλήθη, καλός τέ ἐστι καὶ ἐπέραστος. ὅθεν οἰκείως ἐπ' αὐτοῦ ἂν ῥηθείη ἄντρον ἐπήρατον μὲν τῷ εὐθὺς ἐντυγχάνοντι διὰ τὴν τῶν εἰδῶν μέθεξιν, ἠεροειδὲς δὲ σκοποῦντι τὴν ὑποβάθραν αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὴν εἰσιόντι τῷ νῷ· ὥστε τὰ μὲν ἔξω καὶ ἐπιπολαίως ἐπήρατα, τὰ δ' ἔνδον καὶ ἐν βάθει ἠεροειδῆ. οὕτω καὶ Πέρσαι τὴν εἰς κάτω κάθοδον τῶν ψυχῶν καὶ πάλιν ἔξοδον μυσταγωγοῦντες τελοῦσι τὸν μύστην, ἐπονομάσαντες σπήλαιον ⟨τὸν⟩ τόπον· πρώτου μέν, ὡς ἔφη Εὔβουλος, Ζωροάστρου αὐτοφυὲς σπήλαιον ἐν τοῖς πλησίον ὄρεσι τῆς Περσίδος ἀνθηρὸν καὶ πηγὰς ἔχον ἀνιερώσαντος εἰς τιμὴν τοῦ πάντων ποιητοῦ καὶ πατρὸς Μίθρου, εἰκόνα φέροντος αὐτῷ τοῦ σπηλαίου τοῦ κόσμου, ὃν ὁ Μίθρας ἐδημιούργησε, τῶν δ' ἐντὸς κατὰ συμμέτρους ἀποστάσεις σύμβολα φερόντων τῶν κοσμικῶν στοιχείων καὶ κλιμάτων· μετὰ δὲ τοῦτον τὸν Ζωροάστρην κρατήσαντος καὶ παρὰ

27-1 αὐτοσυμφυὴς delevimus: habent VM (αὐτο- et προσπεφυκὼς del. Hercher) ‖ 1 λίθον V: λίθος M ‖ 3 αὐτῆς Hercher: ἑαυτῶν V, ἑαυτοῦ M ‖ 14 ἠεροειδὲς V: ἠεροειδὴς M ‖ 16 ἐπιπολ(αί)ως V: ἐπὶ πολὺ M: fort. ἐπιπόλαια (Nauck) vel ἐπιπολῆς ‖ 17 ἔνδον M: ἔσω V ‖ 20 ⟨τὸν⟩ Goens: om. VM ‖ πρώτου nos: πρώτ( ) V, πρώτως M ‖ μὲν V: μὲν οὖν M ‖ ἔφη edd.: ἔφην (sscr. compendio εις ut vid.) V, φησιν M ‖ 22-23 ἀνιερώσαντος V: ἀνιερώσαντο M ‖ 23 εἰς τιμὴν V: om. M ‖ ποιητοῦ V: θεοῦ ποιητοῦ M ‖ 24 φέροντος V: φέροντες M ‖ αὐτῷ V: αὐτοῦ M ‖ 28 τὸν ζωροάστρην V: om. M ‖ παρὰ ex περὶ V[1]: παρὰ s.l. M[1]

Il cosmo d'altra parte è di formazione spontanea ed è connaturale alla materia, che gli antichi designavano enigmaticamente pietra e roccia per il fatto che appare inerte e ostile alla forma, e la consideravano infinita per il suo essere amorfa. Poiché la materia è fluida, priva in sé della forma che la modella e le conferisce apparenza, gli antichi, come simboli delle qualità insite nel cosmo in virtù di essa, accolsero l'acqua che sgorga e trasuda dagli antri, la tenebrosità e, come dice il poeta, l'oscurità.[11]

6 A causa della materia, quindi, il cosmo è oscuro e tenebroso, ma è bello e amabile per l'intrecciarsi delle forme che lo adornano, per le quali è chiamato cosmo.[12] Pertanto è giusto dire che l'antro è amabile non appena vi si entra per il fatto che esso partecipa della forma ma, per chi esamina le sue profondità e le penetra con l'intelletto, è oscuro; quindi, ciò che è all'esterno e in superficie è amabile, ciò che è all'interno e in profondità è oscuro. Così anche i Persiani danno il nome di antro al luogo in cui durante i riti introducono l'iniziato al mistero della discesa delle anime sulla terra e della loro risalita da qui. Eubulo testimonia che fu Zoroastro il primo a consacrare a Mitra, padre e artefice di tutte le cose, un antro naturale situato nei vicini monti della Persia, ricco di fiori e fonti:[13] l'antro per lui recava l'immagine del cosmo di cui Mitra è demiurgo,[14] e le cose situate nell'antro a intervalli calcolati erano simboli degli elementi cosmici e delle regioni del cielo.[15] Dopo Zoroastro prevalse

τοῖς ἄλλοις, δι' ἄντρων καὶ σπηλαίων εἴτ' οὖν αὐτοφυῶν εἴτε χειροποιήτων τὰς τελετὰς ἀποδιδόναι. ὡς γὰρ τοῖς μὲν Ὀλυμπίοις θεοῖς ναούς τε καὶ ἕδη καὶ βωμοὺς ἱδρύσαντο, χθονίοις δὲ καὶ ἥρωσιν ἐσχάρας, ὑποχθονίοις δὲ βόθρους καὶ μέγαρα, οὕτω καὶ τῷ κόσμῳ ἄντρα τε καὶ σπήλαια, ὡσαύτως δὲ καὶ ταῖς νύμφαις διὰ τὰ ἐν ἄντροις καταλειβόμενα ἢ ἀναδιδόμενα ὕδατα, ὧν αἱ ναΐδες, ὡς μετ' ὀλίγον ἐπέξιμεν, προεστήκασι νύμφαι.

7 Οὐ μόνον δ', ὡς φαμέν, κόσμου σύμβολον ἤτοι γενητοῦ αἰσθητοῦ τὸ ἄντρον ἐποιοῦντο, ἀλλ' ἤδη καὶ πασῶν τῶν ἀοράτων δυνάμεων τὸ ἄντρον ἐν συμβόλῳ παρελάμβανον διὰ τὸ σκοτεινὰ μὲν εἶναι τὰ ἄντρα, ἀφανὲς δὲ τὸ τῶν δυνάμεων οὐσιῶδες. οὕτω καὶ ὁ Κρόνος ἐν τῷ Ὠκεανῷ αὐτῷ ἄντρον κατασκευάζει κἀκεῖ κρύπτει τοὺς ἑαυτοῦ παῖδας· ὡσαύτως δὲ καὶ ἡ Δημήτηρ ἐν ἄντρῳ τρέφει τὴν Κόρην μετὰ νυμφῶν, καὶ ἄλλα τοιαῦτα πολλὰ
8 εὑρήσει τις ἐπιὼν τὰ τῶν θεολόγων. ὅτι δὲ καὶ ταῖς νύμφαις ἀνετίθεσαν ἄντρα καὶ τούτων μάλιστα ταῖς ναΐσιν, αἳ ἐπὶ πηγῶν εἰσὶ κἀκ τῶν ὑδάτων, ἀφ' ὧν αἱ ῥοαί, ναΐδες ἐκαλοῦντο, δηλοῖ καὶ ὁ εἰς Ἀπόλλωνα ὕμνος, ἐν ᾧ λέγεται

'σοὶ δ' ἄρα πηγὰς νοερῶν ὑδάτων
τέμον ἄντροις μίμνουσαι γαίης
ἀτιταλλόμεναι πνεύματι μούσης
θέσπιν ἐς ὀμφήν· ταὶ δ' ὑπὲρ οὖδας
διὰ πάντα νάη ῥήξασαι
παρέχουσι βροτοῖς γλυκερῶν ῥείθρων
ἀλιπεῖς προχοάς.'

4 καὶ[2] V: om. M ‖ 10 φαμέν] ἔφαμεν Nauck ‖ κόσμου M: κόσμω V ‖ σύμβολον V: σύμβολα M ‖ 11 γενητοῦ V: γεννητοῦ M ‖ 12 τὸ s.l. M[1]: om. V ‖ 12-13 ἐν συμβόλω V: σύμβολον M ‖ 15 αὐτῷ Hercher: αὐτῶ V, αὐτοῦ ex αὐτοῦ M ‖ 17 δὲ M: om. V ‖ 20 ἀνετίθεσαν V: ἀνετέθησαν M ‖ 21 κἀκ edd.: καὶ VM ‖ 22 αἱ ῥοαὶ nos: ἡ (ex αἱ) ῥοὴ αἱ V[1], ἡ ῥοή· αἳ M ‖ 25 γαίης edd.: γύης VM ‖ 26 πνεύματι V: πν(εύματ)ος M ‖ 30 προχοὰς M: πρὸς χοὰς V

anche presso gli altri l'uso di celebrare riti iniziatici in antri e caverne, sia naturali sia costruiti artificialmente.[16] Come infatti consacrarono in onore degli dèi olimpi templi, edifici e altari, per gli dèi ctonii e gli eroi are, per le divinità sotterranee buche e cavità, così consacrarono antri e caverne al cosmo e anche alle Ninfe, in virtù delle acque che stillano o sgorgano dagli antri, alle quali presiedono le Ninfe Naiadi, come mostreremo tra poco.

7 Consideravano l'antro simbolo non solo, come si è detto, del cosmo, cioè del generato e del sensibile, ma l'oscurità degli antri li indusse a vedervi il simbolo anche di tutte le potenze invisibili, la cui essenza appunto non è percepibile allo sguardo.[17] Così Crono si prepara un antro nell'Oceano e lì nasconde i suoi figli;[18] anche Demetra alleva Kore in un antro tra le Ninfe [19] e passando in rassegna le opere dei teologi si troverebbero senz'altro molti altri esempi analoghi.[20]

8 Consacravano antri alle Ninfe, soprattutto alle Naiadi, che presiedono alle fonti e prendono il nome Naiadi dalle acque da cui sgorgano le correnti:[21] lo dimostra anche l'inno ad Apollo, in cui si dice:

A te fonti di acque intellettuali
assegnarono quelle che vivono negli antri della [terra,
nutrite dal soffio della Musa
a un canto divino; esse facendole sgorgare sul suolo
per ogni rivo
offrono ai mortali di dolci acque
flussi inesauribili.[22]

Ἀφ' ὧν οἶμαι ὁρμώμενοι καὶ οἱ Πυθαγόρειοι καὶ μετὰ τούτους Πλάτων ἄντρον καὶ σπήλαιον τὸν κόσμον ἀπεφήναντο. παρά τε γὰρ Ἐμπεδοκλεῖ αἱ ψυχοπομποὶ δυνάμεις λέγουσιν

'ἠλύθομεν τόδ' ὑπ' ἄντρον ὑπόστεγον,'

παρά τε Πλάτωνι ἐν τῷ ἑβδόμῳ τῆς Πολιτείας λέγεται 'ἰδὲ γὰρ ἀνθρώπους οἷον ἐν κατωγείῳ ἄντρῳ καὶ οἰκήσει σπηλαιώδει ἀναπεπταμένῃ πρὸς φῶς, τὴν εἴσοδον ἐχούσῃ μακρὰν παρ' ἅπαν τὸ σπήλαιον'. εἶτα εἰπόντος τοῦ προσδιαλεγομένου 'ἄτοπον λέγεις εἰκόνα', ἐπάγει 'τὴν εἰκόνα, ὦ φίλε Γλαύκων, προσαπτέον πᾶσι τοῖς ἔμπροσθεν λεγομένοις, τὴν μὲν δι' ὄψεως φαινομένην ἕδραν τῇ τοῦ δεσμωτηρίου οἰκήσει ἀφομοιοῦντα, τὸ δὲ τοῦ πυρὸς φῶς τῇ τοῦ ἡλίου δυνάμει'.

9 Ὅτι μὲν οὖν σύμβολον κόσμου τὰ ἄντρα καὶ τῶν ἐγκοσμίων δυνάμεων ἐτίθεντο οἱ θεολόγοι, διὰ τούτων δεδήλωται· ἤδη δὲ καὶ ὅτι τῆς νοητῆς οὐσίας εἴρηται, ἐκ διαφόρων μέντοι καὶ οὐ τῶν αὐτῶν ἐννοιῶν ὁρμώμενοι. τοῦ μὲν γὰρ αἰσθητοῦ κόσμου διὰ τὸ σκοτεινὰ εἶναι τὰ ἄντρα καὶ πετρώδη καὶ δίυγρα, τοιοῦτον δ' εἶναι τὸν κόσμον διὰ τὴν ὕλην ἐξ ἧς συνέστηκεν ὁ κόσμος, καὶ ἀντίτυπον καὶ ῥευστὸν ἐτίθεντο· τοῦ δ' αὖ νοητοῦ διὰ τὸ ἀφανὲς αἰσθήσει καὶ στερρὸν καὶ βέβαιον τῆς οὐσίας· οὕτωσὶ δὲ καὶ τῶν μερικῶν ἀφανῶν δυνάμεων, καὶ μᾶλλόν γε ἐπὶ τούτων τῶν ἐνύλων. κατὰ γὰρ τὸ αὐτοφυὲς τὸ τῶν

2 τούτους V: τούτων M || 4 λέγουσιν V: om. M || 7 ἰδὲ γὰρ edd.: ἰδεῖν VM || 8 οἰκήσει V: οἰκήματι M || ἀναπεπταμένη V, M? (ex -ους?) ἀναπεπταμένην Plat. codd. || 11 λέγεις edd.: λέγ( ) V, λέγειν M || εἰκόν(α)[1] V: εἰκὸς M || ante τὴν] ταύτην τοίνυν codd. Plat. || 14 ἀφομοιοῦντα codd. Plat.: -οῦντος V, -οῦνται M || 15 post πυρὸς] ἐν αὐτῇ codd. Plat. || ἡλίου V: ὅλου M || 18 τούτων M: τούτου V[1], τούτ( ) V || 19 καὶ οὐ τῶν αὐτῶν] supra ἐκ διαφόρων ins. V[1], om. M || 20 ὁρμώμενοι V: ὁρμωμ(έ)ν( ) M || 24 αἰσθήσει] αἰσθείη, ήσει sscr., V: αἰσθή( ) M || 26 ἀφανῶν nos: ἀσαφῶν edd., ἀσφαλῶν VM || 27 ἐνύλων M: ἐν ὕλῃ V

Di qui, penso, presero spunto anche i pitagorici e, dopo di loro, Platone quando chiamarono il cosmo antro e caverna. In Empedocle, infatti, le potenze che guidano l'anima dicono:

siamo giunte in questo antro coperto[23]

e in Platone nel settimo libro della *Repubblica* si dice: « Ecco, immagina che vi siano uomini in una dimora a forma di caverna sotterranea, aperta verso l'alto alla luce, e che ha una via di accesso la quale si snoda lungo tutta l'ampiezza della caverna ». E quando l'interlocutore esclama: « Che strana immagine la tua! » egli [Socrate] aggiunge: « Ora, caro Glaucone, bisogna adattare questa immagine a tutto il nostro discorso precedente e paragonare il mondo delle apparenze visibili alla dimora della prigione, e la luce del fuoco alla potenza del sole ».[24]

9 Questo dimostra dunque che i teologi ponevano negli antri il simbolo del cosmo e delle potenze cosmiche, e anche, come si è detto, della essenza intellegibile, ma partendo da considerazioni diverse: simbolo del mondo sensibile perché gli antri sono tenebrosi, rocciosi e umidi, e tale consideravano il cosmo resistente e fluido per la materia di cui è costituito. D'altra parte, l'antro era simbolo del mondo intellegibile perché esso è di essenza invisibile alla percezione, salda e stabile.[25] Così è simbolo anche delle potenze particolari invisibili e soprattutto di quelle insite nella materia. Gli antri, infatti, ne erano considerati simboli per la loro formazione spontanea, e per l'aspetto oscuro, tenebroso e roccioso, e certo non sotto tutti i punti di vista né, come alcuni im-

ἄντρων καὶ νύχιον καὶ σκοτεινὸν καὶ πέτρινον ἐποιοῦντο τὰ σύμβολα· οὐκέτι μὴν πάντως καὶ κατὰ σχῆμα, ὥς τινες ὑπενόουν, ὅτι μηδὲ πᾶν ἄντρον σφαιροειδές. διπλοῦ δ' ὄντος ἄντρου, ὡς καὶ τὸ παρ' Ὁμήρῳ δίθυρον, οὐκέτι τοῦτο ἐπὶ τῆς νοητῆς, ἀλλὰ τῆς αἰσθητῆς παρελάμβανον οὐσίας, ὡς καὶ τὸ νῦν παραληφθὲν διὰ τὸ ἔχειν, ⟨ὡς⟩ φησίν, 'ὕδατα ἀενάοντα' οὐκ ἂν εἴη τῆς νοητῆς ὑποστάσεως, ἀλλὰ τῆς ἐνύλου φέρον οὐσίας σύμβολον. διὸ καὶ ἱερὸν νυμφῶν οὐκ ὀρεστιάδων οὐδὲ ἀκραίων ἤ τινων τοιούτων, ἀλλὰ ναΐδων, αἳ ἀπὸ τῶν ναμάτων οὕτω κέκληνται.

Νύμφας δὲ ναΐδας λέγομεν καὶ τὰς τῶν ὑδάτων προεστώσας δυνάμεις ἰδίως, ἔλεγον δὲ καὶ τὰς εἰς γένεσιν κατιούσας ψυχὰς κοινῶς ἁπάσας. ἡγοῦντο γὰρ προσιζάνειν τῷ ὕδατι τὰς ψυχὰς θεοπνόῳ ὄντι, ὥς φησιν ὁ Νουμήνιος, διὰ τοῦτο λέγων καὶ τὸν προφήτην εἰρηκέναι ἐμφέρεσθαι ἐπάνω τοῦ ὕδατος θεοῦ πνεῦμα· τούς τε Αἰγυπτίους διὰ τοῦτο τοὺς δαίμονας ἅπαντας οὐχ ἱστάναι ἐπὶ στερεοῦ, ἀλλὰ πάντας ἐπὶ πλοίου, καὶ τὸν Ἥλιον καὶ ἁπλῶς πάντας· οὕστινας εἰδέναι χρὴ τὰς ψυχὰς ἐπιποτωμένας τῷ ὑγρῷ τὰς εἰς γένεσιν κατιούσας. ὅθεν καὶ Ἡράκλειτον ψυχῇσι φάναι τέρψιν μὴ θάνατον ὑγρῇσι γενέσθαι, τέρψιν δὲ εἶναι αὐταῖς τὴν εἰς τὴν γένεσιν πτῶσιν, καὶ ἀλλαχοῦ δὲ φάναι ζῆν ἡμᾶς τὸν ἐκείνων θάνατον καὶ ζῆν ἐκείνας τὸν ἡμέτερον θάνατον. παρὸ καὶ διεροὺς τοὺς ἐν γενέσει ὄντας καλεῖν τὸν ποιητὴν τοὺς διύγρους τὰς ψυχὰς ἔχον-

3 ὑπενόουν V: ἐπενόουν M || 4-5 ὡς καὶ τὸ παρ' ὁμήρω δίθυρον supra vocabula διπλοῦ δ' ὄντος ἄντρου V[1]: om. M || 7 ⟨ὡς⟩ add. nos || φησίν VM: del. Hercher || 9 σύμβολον V: σύμβολα M || 13 ναΐδας V: νηιάδας M || 14 προεστώσας M: παρεστώσας V || 16 προσιζάνειν V: συνιζάνειν M || 19 τοῦτο V: τοῦ τὸ M || 20 ἱστάναι nos: ἑστάναι VM || 21 πάντας VM: del. Hercher || καὶ[2] V: καὶ γὰρ M || 24 ἡράκλειτον M: ἡράκλειτ( ) V || μὴ] ἢ Diels, καὶ Kranz || 26 καὶ V: om. M

maginarono, per la loro forma, poiché non ogni antro è sferico.

10 Se l'antro è a due entrate, come quello di Omero che ha due porte, non lo consideravano simbolo della essenza intellegibile, bensì di quella sensibile;[26] così l'antro di cui ora si tratta, per il fatto che, come dice Omero, vi « scorrono acque perenni », non potrebbe essere simbolo della essenza intellegibile, ma di quella legata alla materia.[27] E perciò è sacro non alle Ninfe dei monti, delle vette o altre simili, ma alle Ninfe Naiadi che prendono il loro nome dalle acque correnti.

Con Ninfe Naiadi indichiamo in senso specifico le potenze che presiedono alle acque,[28] ma i teologi designavano tutte le anime in generale che discendono nella generazione.[29] Essi, infatti, ritenevano che tutte le anime si posassero sull'acqua che, come dice Numenio,[30] è divinamente ispirata; egli afferma che proprio per questo motivo anche il profeta disse: « il soffio divino si muoveva sull'acqua ».[31] Per questo – dice – gli Egiziani collocano gli esseri divini non sulla terraferma, ma tutti su una barca, sia il Sole sia, in generale, tutti:[32] bisogna sapere che questi sono le anime che, planando sull'acqua, discendono nella generazione. Di qui il detto di Eraclito: « per le anime è piacere, non morte, divenire umide », cioè è un piacere cadere nella generazione; e altrove egli dice: « noi viviamo la morte di quelle, e quelle vivono la nostra morte ».[33] Perciò, per Numenio, il poeta chiama « umidi » coloro che sono nella generazione, avendo anime umide.[34] Esse, infatti, amano il sangue e il seme umido, e le anime delle piante si nutrono di acqua.[35]

τας. αἱμά τε γὰρ ταύταις καὶ ὁ δίυγρος γόνος φίλος,
11 ταῖς δὲ τῶν φυτῶν τροφὴ τὸ ὕδωρ. διαβεβαιοῦνται δέ τινες καὶ τὰ ἐν ἀέρι καὶ οὐρανῷ ἀτμοῖς τρέφεσθαι ἐκ ναμάτων καὶ ποταμῶν καὶ τῶν ἄλλων ἀναθυμιάσεων· τοῖς δ' ἀπὸ τῆς στοᾶς ἥλιον μὲν τρέφεσθαι ἐκ τῆς ἀπὸ τῆς θαλάσσης ἀναθυμιάσεως ἐδόκει, σελήνην δ' ἐκ τῶν πηγαίων καὶ ποταμίων ὑδάτων, τὰ δ' ἄστρα ἐκ τῆς ἀπὸ γῆς ἀναθυμιάσεως. καὶ διὰ τοῦτο ἄναμμα μὲν νοερὸν εἶναι τὸν ἥλιον ἐκ θαλάσσης, τὴν δὲ σελήνην ἐκ ποταμίων ὑδάτων, τοὺς δ' ἀστέρας ἐξ ἀναθυμιάσεως τῆς ἀπὸ τῆς γῆς. ἀνάγκη τοίνυν καὶ τὰς ψυχὰς ἤτοι σωματικὰς οὔσας ἢ ἀσωμάτους μέν, ἐφελκομένας δὲ σῶμα, καὶ μάλιστα τὰς μελλούσας καταδεῖσθαι εἴς τε αἷμα καὶ δίυγρα σώματα ῥέπειν πρὸς τὸ ὑγρὸν καὶ σωματοῦσθαι ὑγρανθείσας. διὸ καὶ χολῆς καὶ αἵματος ἐκχύσει προτρέπεσθαι τὰς τῶν τεθνηκότων, καὶ τάς γε φιλοσωμάτους ὑγρὸν τὸ πνεῦμα ἐφελκομένας παχύνειν τοῦτο ὡς νέφος· ὑγρὸν γὰρ ἐν ἀέρι παχυνθὲν νέφος συνίσταται· παχυνθέντος δ' ἐν αὐταῖς τοῦ πνεύματος ὑγροῦ πλεονασμῷ ὁρατὰς γίνεσθαι. καὶ ἐκ τῶν τοιούτων αἳ συναντῶσί τισι κατὰ φαντασίαν χρώζουσαι τὸ πνεῦμα εἰδώλων ἐμφάσεις, αἱ μέντοι καθαραὶ γενέσεως ἀπότροποι. αὐτὸς δέ φησιν Ἡράκλειτος 'ξηρὰ ψυχὴ σοφωτάτη'. διὸ κἀνταῦθα κατὰ τὰς τῆς μίξεως ἐπιθυμίας δίυγρον καὶ νοτερώτερον γίνεσθαι τὸ πνεῦμα, ἀτμὸν ἐφελκομένης δίυγρον τῆς ψυχῆς ἐκ
12 τῆς πρὸς τὴν γένεσιν νεύσεως. ναΐδες οὖν νύμφαι αἱ εἰς γένεσιν ἰοῦσαι ψυχαί. ὅθεν καὶ τὰς γαμου-

1 τὲ γὰρ M: charta perforata V (μα μὲν οὖν V²) || ὁ V: om. M || φίλος V: φίλον M || 2 τροφὴ V: τρυφὴ M || 8 ἐκ τῆς ἀπὸ Hercher: ἀπὸ τῆς ἐκ VM || 9 νοερὸν] ἴσ. νοτερὸν V² || 15 ὑγρανθείσας V: καὶ ὑγράνθαι M || 16 χολῆς καὶ αἵματος V: χολὴν καὶ αἵματα M || 17 γε V: τε M || 20-21 πλεονασμῷ V: πλεονασμοῦ M || 21 γίνεσθαι V: γενέσθαι M || 21-22 αἳ συναντῶσι] αἱ συναντῶσαι edd. || 23 ἐμφάσεις edd.: ἔμφασις VM || 24 αὐτὸς] ⟨ὁ⟩ αὐτὸς Hercher || 25 κἀνταῦθα V: κἀντεῦθεν M || 28 νεύσεως V: γενέσεως M

11 Alcuni poi sostengono che i corpi aerei e celesti si nutrono dei vapori di fonti, fiumi e di altre esalazioni.[36] Gli stoici ritenevano che il sole si alimentasse dell'esalazione del mare, la luna di quella delle acque di fonti e fiumi, gli astri di quella della terra. E per questo il sole è una massa ignea intelligente nutrita dal mare, la luna dalle acque fluviali, le stelle dalle esalazioni emanate dalla terra.[37] Pertanto è necessario che anche le anime, sia quelle corporee sia quelle incorporee, ma che attirano a sé un corpo, e soprattutto quelle che stanno per legarsi al sangue e a corpi umidi, inclinino[38] all'umido e si incarnino diventate umide. Per questo si richiamano le anime dei morti con spargimento di sangue e bile,[39] e le anime che amano il corpo, attirando a sé il soffio umido, lo condensano come nube. La nuvola infatti è formata da aria umida condensata; e quando il soffio umido si è condensato in esse per un eccesso di umidità, le anime diventano visibili. Da anime di questo tipo provengono quelle apparizioni di fantasmi che si presentano ad alcuni quando contaminano lo spirito secondo la loro immaginazione;[40] ma le anime pure si allontanano dalla generazione. Eraclito stesso dice: « l'anima secca è la più saggia ».[41] Così anche quaggiù il soffio diventa umido, aumenta la sua umidità nel desiderio di unione sessuale, poiché l'anima attrae a sé vapore umido per inclinazione alla generazione.[42]

12 Le Ninfe Naiadi sono dunque le anime che discendono nella generazione. Da qui nasce anche l'uso di chiamare « ninfe » le donne che si sposano come se contraessero un vincolo al fine

μένας ἔθος ὡς ἂν εἰς γένεσιν συνεζευγμένας νύμφας τε καλεῖν καὶ λουτροῖς καταχεῖν ἐκ πηγῶν ἢ ναμάτων ἢ κρηνῶν ἀενάων εἰλημμένοις. ἀλλὰ ψυχαῖς μὲν τελουμέναις εἰς φύσιν καὶ γενεθλίοις δαίμοσιν ἱερός τε ὁ κόσμος καὶ ἐπέραστος καίπερ σκοτεινὸς ὢν φύσει καὶ ἠεροειδής· ἀφ' οὗ καὶ αὗται ἀερώδεις καὶ ἐξ ἀέρος ἔχειν τὴν οὐσίαν ὑπωπτεύθησαν. διὰ τοῦτο δὲ καὶ οἰκεῖον αὐταῖς ἱερὸν ἐπὶ γῆς ἂν εἴη ἄντρον ἐπήρατον ἠεροειδὲς κατ' εἰκόνα τοῦ κόσμου, ἐν ᾧ ὡς μεγίστῳ ἱερῷ αἱ ψυχαὶ διατρίβουσι. νύμφαις τε ὑδάτων προστάτισιν οἰκεῖον τὸ ἄντρον, ἔνθ' ὕδατ' ἀενάοντα ἔνεστιν.

13 'Ανακείσθω δὴ τὸ προκείμενον ἄντρον ψυχαῖς καὶ ταῖς μερικωτέραις ἐν δυνάμεσι νύμφαις, αἳ ναμάτων καὶ πηγῶν προεστῶσαι πηγαῖαί τε καὶ ναΐδες διὰ τοῦτο κέκληνται. τίνα οὖν ἡμῖν διάφορα σύμβολα, τὰ μὲν πρὸς τὰς ψυχὰς ἀναφερόμενα, τὰ δὲ πρὸς τὰς ἐν ὕδασι δυνάμεις, ἵνα κοινὸν ἀμφοτέραις καθιερῶσθαι τὸ ἄντρον ὑπολάβωμεν; σύμβολα δὴ ἔστω ὑδριάδων νυμφῶν οἱ λίθινοι κρατῆρες καὶ ἀμφιφορεῖς. Διονύσου μὲν γὰρ σύμβολα ταῦτα, ἀλλ' ὄντα κεραμεᾶ, τοῦτ' ἔστιν ἐκ γῆς ὠπτημένα· ταῦτα γὰρ φίλα τῇ παρὰ τοῦ θεοῦ δωρεᾷ τῆς ἀμπέλου, ἐπεὶ ἀπὸ πυρὸς οὐρανίου πεπαίνεται ταύτης ὁ καρπός.
14 λίθινοι δὲ κρατῆρες καὶ ἀμφιφορεῖς ταῖς προεστώσαις τοῦ ἐκ πετρῶν ἐξιόντος ὕδατος νύμφαις οἰκειότατοι· ψυχαῖς δὲ εἰς γένεσιν κατιούσαις καὶ σωματουργίαν τί ἂν εἴη οἰκειότερον σύμβολον τούτων; διὸ καὶ ἀπετόλμησεν εἰπεῖν ὁ ποιητὴς ὅτι ἐν τούτοις

'φάρε' ὑφαίνουσιν ἁλιπόρφυρα, θαῦμα ἰδέσθαι'.

2 καταχεῖν V: κατασχεῖν M || 10 διατρίβουσι V: διατρίβουσαι M || 11 προστάτισιν V: προτάττουσιν M || 14 ἐν] fort. ἐν ⟨ὕδασι⟩, cf. 1.18 || 15 καί[1] V: τε καὶ M || 20 ὑδριάδων V: ὑδριάλων M || καὶ M: καὶ οἱ V || 21 μὲν V: om. M || 22 κεράμεα (sic) V: κεράματα M || 23 παρὰ edd.: περὶ VM || 24 ἀπὸ] ὑπὸ Hercher || 26 οἰκειότατοι V: οἰκοιότητ( ) M

di generare, e di cospargerle di acque attinte da fonti o correnti o sorgenti perenni. Ma per le anime iniziate alla natura e per i dèmoni che presiedono alla nascita[43] il cosmo è sacro e amabile, sebbene sia per natura tenebroso e oscuro; e ciò fece pensare che queste anime fossero aeree e di sostanza aerea.[44] Per tale motivo il santuario adatto a loro sulla terra può essere un antro, amabile e oscuro a immagine del cosmo, nel quale, come in un tempio immenso, vivono le anime:[45] e l'antro, dove si trovano acque perenni, è adatto alle Ninfe, che presiedono alle acque.

13 Questo antro sia dunque consacrato alle anime e alle potenze più particolari, le Ninfe che presiedono a correnti e fonti e per questo vengono chiamate Pegaie e Naiadi. Quali sono dunque i diversi simboli che si riferiscono, gli uni alle anime, gli altri alle potenze delle acque, per poter considerare questo antro luogo sacro e comune ad ambedue? I crateri e le anfore di pietra siano dunque simboli delle Ninfe delle acque. Essi sono simboli anche di Dioniso, ma solo nel caso in cui siano fatti di ceramica, vale a dire di terracotta, perché sono adatti al dono del dio della vite; infatti il suo frutto si matura grazie al fuoco celeste.[46]

14 I crateri di pietra e le anfore sono simboli molto adatti alle Ninfe che presiedono all'acqua scaturente dalla roccia,[47] e quale simbolo sarebbe più di essi pertinente alle anime che scendono nella generazione e tendono alla creazione del corpo? Perciò il poeta osò dire che su questi telai

tessono manti purpurei, meraviglia a vedersi.

ἐν ὀστοῖς μὲν γὰρ καὶ περὶ ὀστᾶ ἡ σαρκοποιία, λίθος δὲ ταῦτα ἐν ζῴοις λίθῳ ἐοικότα· διὸ καὶ οἱ ἱστοὶ οὐκ ἀπ' ἄλλης ὕλης, ἀλλ' ἀπὸ τοῦ λίθου ἐρρήθησαν. τὰ δ' ἁλιπόρφυρα φάρη ἄντικρυς ἡ ἐξ αἱμάτων ἂν εἴη ἐξυφαινομένη σάρξ· ἐξ αἵματος μὲν γὰρ ἁλουργῆ ἔρια καὶ ἐκ ζῴων ἐβάφη καὶ τὸ ἔριον, δι' αἵματος δὲ καὶ ἐξ αἱμάτων ἡ σαρκογονία. καὶ χιτών γε τὸ σῶμα τῇ ψυχῇ ὃ ἠμφίεσται, θαῦμα τῷ ὄντι ἰδέσθαι, εἴτε πρὸς τὴν σύστασιν ἀποβλέποις εἴτε πρὸς τὴν πρὸς τοῦτο σύνδεσιν τῆς ψυχῆς. οὕτω καὶ παρὰ τῷ Ὀρφεῖ ἡ Κόρη, ἥπερ ἐστὶ παντὸς τοῦ σπειρομένου ἔφορος, ἱστουργοῦσα παραδίδοται, τῶν παλαιῶν καὶ τὸν οὐρανὸν πέπλον εἰρηκότων οἷον θεῶν οὐρανίων περίβλημα.

15 Διὰ τί οὖν οὐχ ὕδατος πλήρεις οἱ ἀμφιφορεῖς, ἀλλὰ κηρίων; ἐν γὰρ τούτοις, φησί, τιθαιβώσσουσι μέλισσαι. δηλοῖ δὲ τὸ τιθαιβώσσειν τὸ τιθέναι τὴν βόσιν· βόσις δὲ καὶ τροφὴ τὸ μέλι ταῖς μελίσσαις. κέχρηνται δὴ τῷ μέλιτι οἱ θεολόγοι πρὸς πολλὰ καὶ διάφορα σύμβολα διὰ τὸ ἐκ πολλῶν αὐτὸ συνεστάναι δυνάμεων, ἐπεὶ καὶ καθαρτικῆς ἐστι δυνάμεως καὶ συντηρητικῆς· τῷ γὰρ μέλιτι ⟨πολλὰ⟩ ἄσηπτα μένει καὶ τὰ χρόνια τραύματα ἐκκαθαίρεται μέλιτι. ἔστι δὲ γλυκὺ τῇ γεύσει καὶ συναγόμενον ἐξ ἀνθῶν ὑπὸ μελισσῶν, ἃς βουγενεῖς εἶναι συμβέβηκεν. ὅταν μὲν οὖν τοῖς τὰ λεοντικὰ μυουμένοις εἰς τὰς χεῖρας ἀνθ' ὕδατος μέλι νίψασθαι ἐγχέωσι, καθα-

2 ζῴοις V: ζωοῖς M ‖ λίθω V: λίθοις M ‖ 8 ἠμφίεσται V: ἀμφίεσται M ‖ 9 ἀποβλέποις Psellus: ἀποβλέπει V: ἀποβλέπ( ) M ‖ 10 πρὸς M, Psellus: om. V ‖ 12 ἱστουργοῦσα V: ἱστοροῦσα M ‖ παραδίδοται V: παραδέδοται M ‖ 15 ἀμφιφορεῖς M: ἀμφορεῖς V ‖ 16 τιθαιβώσσουσι M: -σαι V ‖ 18 τρο(φ)ὴ V: πορ M ‖ 19 δὴ V: δὲ M ‖ 20 πολλῶν V: τῶν πολλῶν M ‖ 21 καθαρτικῆς M: θαρτικῆς V ‖ 22 ⟨πολλὰ⟩ add. Hercher ex Eust. ‖ 27 ἐγχέωσι V: ἐκχέωσι M

La carne, infatti, si forma sulle ossa e intorno a esse, e negli esseri viventi le ossa sono la pietra, perché simili a pietra; perciò si dice che anche i telai sono di pietra e non di un'altra materia;[48] i manti purpurei, poi, sarebbero evidentemente la carne, cioè il tessuto che si forma dal sangue: infatti le vesti di lana sono color porpora per il sangue, la lana è tinta con prodotti di origine animale, e la carne si forma con il sangue e a partire dal sangue. Il corpo poi, è la tunica che avvolge l'anima come una veste, spettacolo davvero meraviglioso a vedersi, sia che si contempli la composizione d'insieme o il legame dell'anima con il corpo.[49] Così anche in Orfeo Kore, patrona di tutto quanto viene seminato, è rappresentata mentre lavora al telaio: e gli antichi dicevano che il cielo è un peplo, come fosse la veste degli dèi celesti.[50]

15 Per quale motivo, dunque, le anfore non sono piene di acqua ma di favi? In effetti, dice il poeta, qui le api « ripongono miele ». Il verbo *tithaibōssein* [riporre miele] significa *tithenai tēn bosin* [riporre cibo], e il miele è cibo e nutrimento delle api.[51] I teologi usano il miele in numerosi e disparati simboli, perché è una sostanza con molte proprietà, in quanto possiede sia il potere di purificare sia il potere di conservare. Infatti, grazie al miele molte sostanze si mantengono immuni da putrefazione e con il miele si detergono e mantengono pulite piaghe croniche.[52] È dolce al palato e le api lo raccolgono dai fiori: le api, poi, nascono dai buoi.[53] Perciò nel rituale di iniziazione al grado del Leone, quando si purificano le mani degli iniziati cospargendole

ρὰς ἔχειν τὰς χεῖρας παραγγέλλουσιν ἀπὸ παντὸς
λυπηροῦ καὶ βλαπτικοῦ καὶ μυσαροῦ, καὶ ὡς μύστῃ
καθαρτικοῦ ὄντος τοῦ πυρὸς οἰκεῖα νίπτρα προσά-
γουσι, παραιτησάμενοι τὸ ὕδωρ ὡς πολεμοῦν τῷ
πυρί. καθαίρουσι δὲ καὶ τὴν γλῶσσαν τῷ μέλιτι
16 ἀπὸ παντὸς ἁμαρτωλοῦ. ὅταν δὲ τῷ Πέρσῃ προσά-
γωσι μέλι ὡς φύλακι καρπῶν, τὸ φυλακτικὸν ἐν
συμβόλῳ τίθενται· ὅθεν τινὲς ἠξίουν τὸ νέκταρ καὶ
τὴν ἀμβροσίαν ἣν κατὰ ῥινῶν στάζει ὁ ποιητὴς εἰς
τὸ μὴ σαπῆναι τοὺς τεθνηκότας, τὸ μέλι ἐκδέχεσθαι,
θεῶν τροφῆς ὄντος τοῦ μέλιτος. διὸ καὶ φησί που
'νέκταρ ἐρυθρόν'· τοιοῦτον γὰρ εἶναι τῇ χροιᾷ τὸ
μέλι. ἀλλὰ περὶ μὲν τοῦ νέκταρος, εἰ χρὴ ἀκούειν
ἐπὶ μέλιτος, ἐν ἄλλοις ἀκριβέστερον ἐξετάσομεν·
παρὰ δὲ τῷ Ὀρφεῖ ὁ Κρόνος μέλιτι ὑπὸ Διὸς ἐνε-
δρεύεται· πλησθεὶς γὰρ μέλιτος μεθύει καὶ σκοτοῦται
ὡς ἀπὸ οἴνου καὶ ὑπνοῖ ὡς παρὰ Πλάτωνι ὁ Πόρος
τοῦ νέκταρος πλησθείς· 'οὔπω γὰρ οἶνος ἦν'. φησὶ
γὰρ παρ' Ὀρφεῖ ἡ Νὺξ τῷ Διὶ ὑποτιθεμένη τὸν
διὰ μέλιτος δόλον·

'εὖτ' ἂν δή μιν ἴδηαι ὑπὸ δρυσὶν ὑψικόμοισιν
ἔργοισιν μεθύοντα μελισσάων ἐριβομβέων,

δῆσον αὐτόν'. ὃ καὶ πάσχει ὁ Κρόνος καὶ δεθεὶς ἐκτέμνεται ὡς ὁ Οὐρανός, τοῦ θεολόγου δι' ἡδονῆς δεσμεῖσθαι καὶ κατάγεσθαι τὰ θεῖα εἰς γένεσιν αἰνισσομένου ἀποσπερματίζειν τε δυνάμεις εἰς τὴν ἡδονὴν ἐκλυθέντα. ὅθεν ἐπιθυμίᾳ μὲν συνουσίας τὸν Οὐρα-

6 τῷ Πέρσῃ] τῇ Περσεφόνῃ Barnes || 7 καρπῶν Holste: καρπὸν VM || 11 τρο(φ)ῆς V: τρυφῆς M || 14 μέλιτος M: τοῦ μέλιτος V || 15 παρὰ V: περὶ M || 16 γὰρ V: δὲ M, γὰρ sscr. M[1] || 17 ἀπὸ] ὑπό Hercher || παρὰ M: περὶ V || πῶρος VM || 20 δόλον V: λόγον M

di miele anziché di acqua, li si esorta a conservarle pure da qualsiasi cosa possa arrecare dolore, danno o contaminazione; e come si conviene a un iniziato, avendo il fuoco virtù catartica,[54] si purifica l'iniziato con un liquido adatto al fuoco, e si rifiuta l'acqua in quanto sostanza ostile al fuoco. Con il miele viene purificata anche la lingua da ogni errore e colpa.[55]

16 D'altra parte, quando viene offerto miele al Perse,[56] come protettore delle messi, è la sua capacità protettiva che nel simbolo si considera. Questa è la ragione per cui alcuni pensarono di interpretare come miele il nettare e l'ambrosia che il poeta fa instillare nelle narici dei cadaveri perché i corpi non imputridiscano, dato che il miele è nutrimento degli dèi. Ecco perché in un passo il poeta dice: « rosso nettare »: tale, infatti, è il colore del miele.[57] Ma se con « nettare » si debba intendere miele,[58] è una ricerca che approfondiremo in altra occasione. In Orfeo, Crono è adescato da Zeus con il miele; infatti egli, sazio di miele, si ubriaca ed è ottenebrato come fosse ebbro di vino, e si addormenta come Poros in Platone, dopo che si è saziato di nettare « perché allora non c'era ancora il vino ».[59] In Orfeo la Notte, quando suggerisce a Zeus l'inganno per mezzo del miele, dice:

quando tu lo veda sotto le querce dalle alte foglie
ubriaco per il frutto del lavoro delle api ronzanti,

legalo.[60] Così accade a Crono, che viene legato e castrato come Urano. Il teologo esprime qui in modo enigmatico il fatto che gli esseri divini vengono soggiogati dal piacere e indotti a spargere il

νὸν κατιόντα εἰς Γῆν ἐκτέμνει Κρόνος· ταὐτὸν δὲ
τῇ ἐκ συνουσίας ἡδονῇ παρίστησιν αὐτοῖς ⟨ἡ⟩ τοῦ
μέλιτος, ὑφ' οὗ δολωθεὶς ὁ Κρόνος ἐκτέμνεται. πρῶ-
τος γὰρ τῶν ἀντιφερομένων τῷ Οὐρανῷ ὁ Κρόνος
ἐστὶ καὶ ἡ τούτου σφαῖρα. κατίασι δὲ δυνάμεις ἐξ
οὐρανοῦ καὶ ἀπὸ τῶν πλανωμένων· ἀλλὰ τὰς μὲν
ἐξ οὐρανοῦ δέχεται Κρόνος, τὰς δ' ἀπὸ τοῦ Κρόνου
17 Ζεύς. λαμβανομένου τοίνυν καὶ ἐπὶ καθαρμοῦ τοῦ
μέλιτος καὶ ἐπὶ φυλακῆς σηπεδόνος καὶ ἐπὶ ⟨τῆς δι'⟩
ἡδονῆς εἰς γένεσιν καταγωγῆς οἰκεῖον σύμβολον καὶ
νύμφαις ὑδριάσι παρατίθεται εἰς τὸ ἄσηπτον τῶν
ὑδάτων ὧν ἐπιστατοῦσι καὶ τὴν κάθαρσιν αὐτῶν
καὶ τὴν ⟨εἰς⟩ γένεσιν συνεργίαν, συνεργεῖ γὰρ γενέ-
σει τὸ ὕδωρ. διὸ καὶ ἐν τοῖς κρατῆρσι καὶ ἀμφιφο-
ρεῦσι τιθαιβώσσουσι μέλισσαι, τῶν μὲν κρατήρων
σύμβολον τῶν πηγῶν φερόντων, καθὼς παρὰ τῷ
Μίθρᾳ ὁ κρατὴρ ἀντὶ τῆς πηγῆς τέτακται, τῶν δ'
ἀμφιφορέων ⟨τῶν⟩ ἐν οἷς τὰ ἀπὸ τῶν πηγῶν ἀρυό-
18 μεθα. πηγαὶ δὲ καὶ νάματα οἰκεῖα ταῖς ὑδριάσι νύμ-
φαις καὶ ἔτι γε μᾶλλον νύμφαις ταῖς ψυχαῖς, ἃς ἰδίως
μελίσσας οἱ παλαιοὶ ἐκάλουν ἡδονῆς οὔσας ἐργα-
στικάς. ὅθεν καὶ ὁ Σοφοκλῆς οὐκ ἀνοικείως ἐπὶ τῶν
ψυχῶν ἔφη

'βομβεῖ δὲ νεκρῶν σμῆνος ἔρχεταί τ' ἄνω.'

1 κρόνος V: κόρος M ‖ ταὐτὸν V: ταὐτὸ M ‖ 2 παρίστησιν nos: παρίσταται VM ‖ ⟨ἡ⟩ add. Holste: om. VM ‖ 4 γὰρ M: om. V ‖ 5 κατίασι Hercher: κάτεισι VM (sed fort. potius lacuna post δὲ statuenda) ‖ 9 φυλ(α)κῆς V: φυσικῆς M ‖ ⟨τῆς δι'⟩ nos (cf. 16, 24): om. VM (τῆς post ἡδονῆς add. Ruhnken) ‖ 10 καταγωγῆς edd.: καταγωγ(˜) VM ‖ 13 ⟨εἰς⟩ edd.: om. VM ‖ 14-15 ἀμφιφορεῦσι M: ἀμφορεῦσι V ‖ 15 τιθαιβώσσουσι M: -σαι V ‖ 16 πηγῶν M: πηγὰς V ‖ 18 ἀμφιφορέων Hercher: ἀμφορέων VM ‖ ⟨τῶν⟩ nos: om. VM ‖ 22 ὁ V: om. M ‖ ἀνοικείως M: ἂν οἰκείως V ‖ 24 νεκρῶν σμῆνος V: σμῆνος νεκρῶν M ‖ ἔρχεται τ' V: ἔρχετ' M ‖ ἄνω M: ἄλλη V

seme, e struggendosi nel piacere disseminano le loro forze generatrici. Così Crono castra Urano che discende verso Terra indotto dal desiderio di unirsi a lei. Per i teologi la dolcezza del miele, con la quale Crono viene tratto in inganno per essere poi castrato, rappresenta il piacere che deriva dall'unione sessuale.[61] Crono, infatti, con la sua sfera celeste è il primo dei pianeti che si oppongono a Urano. Sia dal cielo sia dai pianeti discendono delle potenze: Crono accoglie quelle che emanano dal cielo, Zeus quelle che provengono da Crono.[62]

17 Pertanto il miele viene adoperato per purificare, per preservare contro la putredine, e come simbolo della forza seduttiva del piacere che induce alla generazione; per questo è appropriato anche alle ninfe dell'acqua, come simbolo della purezza incontaminata delle acque – cui le ninfe presiedono – della loro virtù purificatrice e della loro cooperazione al processo generativo: l'acqua, infatti, coopera alla generazione. Ed è anche per questo motivo che le api ripongono il miele nelle anfore e nei crateri, perché i crateri sono simbolo di fonti – proprio come presso Mitra è collocato un cratere al posto di una fonte; le anfore poi sono simbolo di ciò con cui si attinge acqua dalle fonti.[63]

18 Fonti e rivi sono propri delle ninfe dell'acqua e ancor più delle ninfe-anime che gli antichi chiamavano specificamente api, perché artefici di piacere. Quindi Sofocle usa un'espressione appropriata quando, riferendosi alle anime, dice:

ronza lo sciame dei morti venendo alla luce.[64]

καὶ τὰς Δήμητρος ἱερείας ὡς τῆς χθονίας θεᾶς μύστιδας μελίσσας οἱ παλαιοὶ ἐκάλουν αὐτήν τε τὴν Κόρην Μελιτώδη, Σελήνην τε οὖσαν γενέσεως προστάτιδα Μέλισσαν ἐκάλουν ἄλλως τε ἐπεὶ ταῦρος μὲν Σελήνη καὶ ὕψωμα Σελήνης ὁ ταῦρος, βουγενεῖς δ' αἱ μέλισσαι, καὶ ψυχαὶ δ' εἰς γένεσιν ἰοῦσαι βουγενεῖς, καὶ βουκλόπος θεὸς ὁ τὴν γένεσιν λεληθότως † ἀκούων †. πεποίηνται ἤδη τὸ μέλι καὶ θανάτου σύμβολον (διὸ καὶ μέλιτος σπονδὰς τοῖς χθονίοις ἔθυον), τὴν δὲ χολὴν ζωῆς, ἤτοι δι' ἡδονῆς αἰνιττόμενοι ἀποθνῄσκειν τὸν τῆς ψυχῆς βίον, διὰ δὲ πικρίας ἀναβιώσκεσθαι (ὅθεν καὶ τοῖς θεοῖς χολὴν ἔθυον), ἢ ὅτι ὁ μὲν θάνατος λυσίπονος, ἡ δ' ἐνταῦθα
19 ζωὴ ἐπίμοχθος καὶ πικρά. οὐχ ἁπλῶς μέντοι πάσας ψυχὰς εἰς γένεσιν ἰούσας μελίσσας ἔλεγον, ἀλλὰ τὰς μελλούσας μετὰ δικαιοσύνης βιοτεύειν καὶ πάλιν ἀναστρέφειν εἰργασμένας τὰ θεοῖς φίλα. τὸ γὰρ ζῷον φιλόστροφον καὶ μάλιστα δίκαιον καὶ νηφαντικόν· ὅθεν καὶ νηφάλιοι σπονδαὶ αἱ διὰ μέλιτος. καὶ κυάμοις οὐκ ἐφιζάνουσιν, οὓς ἐλάμβανον εἰς σύμβολον τῆς κατ' εὐθεῖαν γενέσεως καὶ ἀκαμποῦς διὰ τὸ μόνον σχεδὸν τῶν σπερματικῶν δι' ὅλου τετρῆσθαι, μὴ ἐγκοπτόμενον ταῖς μεταξὺ τῶν γονάτων ἐμφράξεσι. φέροιεν ⟨ἂν⟩ οὖν τὰ κηρία καὶ αἱ

3 σελήνην τε οὖσαν V: σελήνης οὔσης καὶ M || 4 τε ⟨καὶ⟩ Hercher, sed v. LSJ s.v. ἄλλως I 3 || ταῦρος M: ταῦρον V || 8 ἀκούων] corruptum: κωλύων Hercher, fort. ἀνακινῶν vel ἀνακυκλῶν || 9 σπονδὰς Hercher: spat. vac. 3 litt. et ονδ(') V: σποδὰς M: σπουδὴν V^{2} || 10 ζωῆς V: ζωοῖς M || 10-11 αἰνιττόμενοι M: αἰνιττόμενος V || 11 τὸν τῆς Hercher: τὸν V, τῆς M || 16 βιοτεύειν V: βιώσκειν M || 18 ζῷον V^{1}M: ζωὴν V || 22 μόνον VM: μόνους Hercher || 23 ἐγκοπτόμενον VM: ἐγκοπτομένους Hercher || 24 ⟨ἂν⟩ Hercher: om. VM

Gli antichi, poi, chiamavano Melissai le sacerdotesse di Demetra, come si conviene alle iniziate ai misteri della dea sotterranea,[65] e Kore stessa Melitode; e chiamavano Melissa la Luna, che presiede alla generazione, tanto più in quanto la Luna è anche Toro, il Toro è l'esaltazione della Luna,[66] le api nascono da buoi e le anime che scendono nella generazione sono dette nate da un bue[67] e dio ladro di buoi è colui che segretamente promuove la generazione.[68] Per gli antichi il miele era anche simbolo di morte (ragione per la quale offrivano agli dèi ctonii libagioni di miele), la bile invece, simbolo di vita, volendo con ciò esprimere in modo allusivo che la vita dell'anima muore a causa del piacere e ritorna alla vita con l'amarezza (motivo per cui offrivano agli dèi anche sacrifici di bile), oppure intendendo che la morte pone fine alle sofferenze, mentre la vita terrena è amarezza e dolore dopo dolore.[69]

19 Però non chiamavano api indistintamente tutte le anime che scendono nella generazione, ma solo quelle destinate a vivere secondo giustizia e a ritornare di nuovo al luogo di origine dopo aver compiuto azioni gradite e accette agli dèi. Infatti, l'ape è un animale che ama tornare alla propria origine ed è soprattutto giusto e sobrio;[70] per questo le libagioni di miele sono dette « sobrie ».[71] Le api, poi, non si posano sulle fave che gli antichi consideravano simbolo della generazione che procede in linea retta senza interruzioni, perché solo le fave tra tutte le piante seminate hanno un fusto interamente cavo, che non è spezzato e ostruito da nodi intermedi.[72]

μέλισσαι οἰκεῖα σύμβολα καὶ κοινὰ ὑδριάδων νυμφῶν καὶ ψυχῶν εἰς γένεσιν νυμφευομένων.

20 Σπήλαια τοίνυν καὶ ἄντρα τῶν παλαιοτάτων πρὶν καὶ ναοὺς ἐπινοῆσαι θεοῖς ἀφοσιούντων, καὶ ἐν Κρήτῃ μὲν Κουρήτων Διί, ἐν Ἀρκαδίᾳ δὲ Σελήνῃ καὶ Πανὶ Λυκείῳ, καὶ ⟨ἐν⟩ Νάξῳ Διονύσῳ, πανταχοῦ δ' ὅπου τὸν Μίθραν ἔγνωσαν διὰ σπηλαίου τὸν θεὸν ἱλεουμένων, τὸ Ἰθακήσιον σπήλαιον οὐκ ἠρκέσθη δίθυρον εἰπὼν Ὅμηρος, ἀλλὰ καὶ τὰς μέν τινας πρὸς βορρᾶν τετράφθαι θύρας, τὰς δὲ πρὸς νότον [θεωτέρας], καὶ καταβατάς γε τὰς βορείους, τὰς δὲ πρὸς νότον οὐδὲ εἰ καταβαταὶ ἐπεσημήνατο, μόνον δὲ ὅτι

'οὐδέ τι κείνῃ
ἄνδρες ἐσέρχονται, ἀλλ' ἀθανάτων ὁδός ἐστιν'.

21 ἕπεται τοίνυν ζητεῖν τὸ βούλημα εἴτε τῶν καθιδρυσαμένων, εἴπερ ἱστορίαν ὁ ποιητὴς ἀπαγγέλλει, ἢ αὐτοῦ γε τὸ αἴνιγμα, εἴπερ αὐτοῦ πλάσμα τὸ διήγημα. τοῦ δὴ ἄντρου εἰκόνα καὶ σύμβολον φησὶ τοῦ κόσμου φέροντος Νουμήνιος καὶ ὁ τούτου ἑταῖρος Κρόνιος δύο εἶναι ἐν οὐρανῷ ἄκρα, ὧν οὔτε νοτιώτερόν ἐστι τοῦ χειμερινοῦ τροπικοῦ οὔτε βορειότερον τοῦ θερινοῦ. ἔστι δ' ὁ μὲν θερινὸς κατὰ καρκίνον, ὁ δὲ χειμερινὸς κατ' αἰγόκερων. καὶ προσγειότατος μὲν ὢν ἡμῖν ὁ καρκίνος εὐλόγως τῇ προσγειοτάτῃ Σελήνῃ ἀπεδόθη, ἀφανοῦς δ' ἔτι ὄντος τοῦ

5 σελήνῃ edd.: σελήνης V, σελήν( ) M || 6 ⟨ἐν⟩ edd.: om. VM || 8 ἱλεουμένων edd.: ἱλεούμενον VM || 11 θεωτέρας VM: del. Hercher || 12 οὐδὲ Hercher: οὔτε VM || καταβαταὶ edd.: καταβατὰς VM || ἐπεσημήνατο V: ὑπεσημήνατο M || 17 εἴπερ Hercher: ὥσπερ VM || 19 δὴ V: δὲ M || 22 οὔτε — 26 ὄντος] pleraque evanida in M

Quindi favi e api potrebbero essere simboli appropriati e pertinenti sia alle ninfe d'acqua sia alle anime che, come giovani spose, entrano nella generazione.

20 Nei tempi più remoti, dunque, gli uomini consacravano agli dèi caverne e antri, quando ancora non avevano pensato di costruire templi, come a Creta la grotta dei Cureti dedicata a Zeus,[73] in Arcadia a Selene e a Pan Liceo,[74] a Nasso a Dioniso,[75] e ovunque conobbero Mitra si propiziavano la divinità in una grotta; ora, Omero non si accontentò di dire che l'antro di Itaca aveva due porte, ma aggiunse che una era orientata a Borea, l'altra a Noto, e che per quella settentrionale si poteva scendere, mentre per quella a sud non specificò se lo si poteva, ma disse solo:

e non la
varcano gli uomini, ma è il cammino degli
[immortali.

21 Ne consegue pertanto che si deve cercare l'intenzione di coloro che consacrarono l'antro, se è vero che il poeta riferisce un dato reale, o, se la narrazione è una sua finzione poetica, quale ne sia il misterioso significato. Considerando l'antro immagine e simbolo del cosmo, Numenio e il suo seguace Cronio dicono che ci sono due estremità nel cielo: di esse né una è più a sud del tropico invernale, né l'altra è più a nord del tropico d'estate. Il tropico d'estate è in corrispondenza del Cancro, quello d'inverno in corrispondenza del Capricorno. E poiché il Cancro è oltremodo vicino a noi venne logicamente attribuito alla Luna, che è la più vicina alla terra; il Capricorno, poi-

νοτίου πόλου τῷ μακρὰν ἔτι ἀφεστηκότι καὶ ἀνωτά-
τῳ τῶν πλανωμένων πάντων ὁ αἰγόκερως ἀπεδόθη.
22 καὶ ἔχουσί γε ἐφεξῆς αἱ θέσεις τῶν ζῳδίων· ἀπὸ
μὲν καρκίνου εἰς αἰγόκερων πρῶτα μὲν λέοντα οἶκον
Ἡλίου, εἶτα παρθένον Ἑρμοῦ, ζυγὸν δὲ Ἀφροδίτης,
σκορπίον δὲ Ἄρεος, τοξότην Διός, αἰγόκερων Κρό-
νου· ἀπὸ δ' αἰγόκερω ἔμπαλιν ὑδροχόον Κρόνου,
ἰχθύας Διός, Ἄρεος κριόν, ταῦρον Ἀφροδίτης, δι-
δύμους Ἑρμοῦ, καὶ Σελήνης λοιπὸν καρκίνον. δύο
οὖν ταύτας ἔθεντο πύλας καρκίνον καὶ αἰγόκερων
οἱ θεολόγοι, Πλάτων δὲ δύο στόμια ἔφη· τούτων δὲ
καρκίνον μὲν εἶναι δι' οὗ κατίασιν αἱ ψυχαί, αἰγό-
κερων δὲ δι' οὗ ἀνίασιν. ἀλλὰ καρκίνος μὲν βόρειος
καὶ καταβατικός, αἰγόκερως δὲ νότιος καὶ ἀναβα-
23 τικός. ἔστι δὲ τὰ μὲν βόρεια ψυχῶν εἰς γένεσιν κα-
τιουσῶν, καὶ ὀρθῶς καὶ τοῦ ἄντρου αἱ πρὸς βορ-
ρᾶν πύλαι καταβαταὶ ἀνθρώποις· τὰ δὲ νότια οὐ
θεῶν, ἀλλὰ τῶν εἰς θεοὺς ἀνιουσῶν, διὰ τὴν αὐτὴν
δ' αἰτίαν οὐ θεῶν ἔφη ὁδός, ἀλλ' ἀθανάτων, ὃ κοινὸν
καὶ ἐπὶ ψυχῶν ὡς οὐσῶν καθ' αὑτὸ ἢ τῇ οὐσίᾳ
ἀθανάτων. τῶν δύο πυλῶν τούτων μεμνῆσθαι καὶ
Παρμενίδην ἐν τῷ Φυσικῷ φησὶ Ῥωμαίους τε καὶ
Αἰγυπτίους. Ῥωμαίους μὲν γὰρ τὰ Κρόνια ἑορτά-
ζειν Ἡλίου κατ' αἰγόκερων γενομένου, ἑορτάζειν δὲ

1 μακρὰν ἔτι] fort. μακροτάτω || 1-2 ἀνωτάτω V: ἀνωτέρω M || 2 ἀπεδόθη M: ἀπεδόθη ἤγουν τῷ κρόνῳ V || 4 λέοντα V²: λέοντος VM || 6 σκορπίον V: σκορπίος, sscr. ν, M || δὲ M: om. V || 11 τούτων V: τοῦτον M || 17 πύλαι V: πύλαι καὶ M || καταβαταὶ M: καταιβαταὶ V || 19 ὃ V: οἳ M || 20 ὡς nos: ἢ VM: del. coni. Nauck || 22 φησὶ V: om. M (φασὶ edd.) || 23 ῥωμαίους V: ῥωμαίων M || μὲν γὰρ M: γὰρ s.l. V

ché il polo sud è invisibile, venne assegnato al pianeta più lontano e più alto di tutti.[76]

22 I segni zodiacali si dispongono in questa successione: dal Cancro verso il Capricorno, prima è il Leone, casa del Sole, poi la Vergine, casa di Mercurio, la Bilancia di Venere, lo Scorpione di Marte, il Sagittario di Giove, il Capricorno di Saturno; procedendo in senso inverso, a partire dal Capricorno, c'è l'Acquario, casa di Saturno, i Pesci di Giove, l'Ariete di Marte, il Toro di Venere, i Gemelli di Mercurio e, ultimo, il Cancro, casa della Luna.[77] I teologi, dunque, considerarono come porte questi due segni, Cancro e Capricorno – quelle che Platone chiamò imboccature – e dissero che di queste due il Cancro è la porta per la quale scendono le anime, il Capricorno quella per la quale risalgono.[78] Il Cancro è settentrionale e via di discesa, il Capricorno meridionale e via di risalita.

23 Le regioni settentrionali appartengono alle anime che discendono nella generazione, e quindi giustamente la porta dell'antro volta a nord è accessibile agli uomini; le regioni meridionali non sono luogo degli dèi, ma di chi ritorna agli dèi e proprio per questo il poeta disse che è cammino non di dèi ma « degli immortali » – espressione che si addice anche alle anime, perché sono immortali o in sé o nella loro essenza.

Numenio dice che anche Parmenide nella *Fisica*[79] fa menzione di queste due porte, come i Romani e gli Egiziani. I Romani, infatti, celebrano i Saturnali quando il Sole è nel Capricorno e durante la festa gli schiavi indossano le vesti de-

τοὺς δούλους ἐλευθέρων σχήματα περιβάλλοντας καὶ πάντων ἀλλήλοις κοινωνούντων· αἰνιξαμένου τοῦ νομοθέτου ὅτι κατὰ ταύτην τοῦ οὐρανοῦ τὴν πύλην οἱ νῦν ὄντες διὰ τὴν γένεσιν δοῦλοι διὰ τῆς Κρονικῆς ἑορτῆς καὶ τοῦ ἀνακειμένου Κρόνῳ οἴκου ἐλευθεροῦνται, ἀναβιωσκόμενοι καὶ εἰς ἀπογένεσιν ἀπερχόμενοι. καταβατικὴ δὲ αὐτοῖς ἡ ἀπ' αἰγόκερω ὁδός· διὸ ἰανούαν εἰπόντες τὴν θύραν καὶ ἰανουάριον μῆνα τὸν θυραῖον προσεῖπον, ἐν ᾧ Ἥλιος ἀπ' αἰγόκερω πρὸς ἑῴαν ἐπάνεισιν ἐπιστρέψας εἰς τὰ
24 βόρεια. Αἰγυπτίοις δὲ ἀρχὴ ἔτους οὐχ ὁ ὑδροχόος, ὡς Ῥωμαίοις, ἀλλὰ καρκίνος· πρὸς γὰρ τῷ καρκίνῳ ἡ Σῶθις, ἣν κυνὸς ἀστέρα Ἕλληνες φασί. νουμηνία δ' αὐτοῖς ἡ Σώθεως ἀνατολή, γενέσεως κατάρχουσα τῆς εἰς τὸν κόσμον. οὔτ' οὖν ἀνατολῇ καὶ δύσει τὰς θύρας ἀνέθηκεν οὔτε ταῖς ἰσημερίαις, οἷον κριῷ καὶ ζυγῷ ἀλλὰ νότῳ καὶ βορρᾷ καὶ ταῖς κατὰ νότον νοτιωτάταις πύλαις καὶ ταῖς κατὰ βορρᾶν βορειοτάταις, ὅτι ψυχαῖς καθιέρωτο τὸ ἄντρον καὶ νύμφαις ὑδριάσι, ψυχαῖς δὲ γενέσεως καὶ ἀπογενέσεως οἰκεῖοι οἱ τόποι.

Τῷ μὲν οὖν Μίθρᾳ οἰκείαν καθέδραν τὴν κατὰ τὰς ἰσημερίας ὑπέταξαν· διὸ κριοῦ μὲν φέρει Ἀρηΐου ζῳδίου τὴν μάχαιραν, ἐποχεῖται δὲ ταύρῳ, Ἀφροδίτης δὲ καὶ ὁ ταῦρος. δημιουργὸς δὲ ὢν ὁ Μίθρας καὶ γενέσεως δεσπότης κατὰ τὸν ἰσημερινὸν τέτακται κύκλον, ἐν δεξιᾷ μὲν ⟨ἔχων⟩ τὰ βόρεια, ἐν ἀρι-

1 σχήματα] –ήματα V, ὑποδ V[2] || 3 κατὰ V: κατὰ τὴν M || 6 ἀπογένεσιν nos: αὐτογένεσιν V, τὴν γένεσιν M || 7 καταβατικὴ V: καταβατὴ M || 8 ἰαννούαν VM || ἰαννουάριον M, ἰαννου(ά)ριον V || 10 αἰγόκερω V: αἰγοκέρου M || ἑώαν V: ῥωμαίους M || 13 ἀστέρα V: ἄστρα M || 16 ἀνέθηκεν M: ἀνέθηκαν V: ἀνατέθεικεν Psellus || 17 καὶ ταῖς – 18-19 βορειοτάταις del. Nauck, monente Goens || 19 καθιέρωτο V: καθιέρωται M || 23 ἀρηΐου V: ἀρκίου M || 25 δὲ[1] nos: ὡς VM || δὲ[2] M: om. V || 27 ⟨ἔχων⟩ edd.: om. VM

gli uomini liberi e tutti si scambiano ogni cosa reciprocamente; il legislatore con ciò ha voluto significare che per questa porta del cielo coloro che ora per la generazione sono schiavi diventano liberi grazie alla festa in onore di Saturno e alla casa a lui attribuita, ritornando a vivere e allontanandosi dal mondo della genesi.[80] Per i Romani la strada che parte dal Capricorno è in discesa;[81] e perciò, chiamando *ianua* la porta, hanno chiamato Gennaio (*Ianuarius*), cioè portiere, il mese in cui il Sole dal Capricorno risale a oriente, dopo essersi volto a nord.[82]

24 Per gli Egiziani l'inizio dell'anno non è l'Acquario, come per i Romani, bensì il Cancro, perché Sothis, che i Greci chiamano costellazione del Cane, è vicino al Cancro. Per loro l'inizio dell'anno è il sorgere di Sothis, che segna l'inizio della generazione nel cosmo.[83] Omero, quindi, non ha dedicato le porte dell'antro né a oriente né a occidente né agli equinozi, cioè ad Ariete e a Bilancia, ma al sud e al nord e alle porte più settentrionali nella regione celeste settentrionale e a quelle più meridionali nella regione celeste meridionale, perché l'antro è sacro alle anime e alle Ninfe delle acque, e queste per le anime sono le zone adatte alla discesa nella generazione e alla risalita dopo la generazione.

Pertanto assegnarono come adatta a Mitra la sede agli equinozi; egli porta il pugnale di Ariete, segno di Ares, e cavalca il toro di Afrodite.[84] Poiché Mitra, come il Toro, è demiurgo e padrone della generazione, è collocato nel cerchio equinoziale,[85] avendo alla sua destra le regioni settentrionali, alla sua sinistra quelle meridionali, e

στερᾷ δὲ τὰ νότια, τεταγμένου αὐτοῖς κατὰ μὲν τὸν νότον τοῦ Καύτου διὰ τὸ εἶναι θερμόν, κατὰ δὲ τὸν βορρᾶν τοῦ ⟨Καυτοπάτου⟩ διὰ τὸ ψυχρὸν τοῦ
25 ἀνέμου. ψυχαῖς δ' εἰς γένεσιν ἰούσαις καὶ ἀπὸ γενέσεως χωριζομέναις εἰκότως ἔταξαν ἀνέμους διὰ τὸ ἐφέλκεσθαι καὶ αὐτὰς πνεῦμα, ὥς τινες ᾠήθησαν, καὶ τὴν οὐσίαν ἔχειν τοιαύτην. ἀλλὰ βορέας μὲν οἰκεῖος εἰς γένεσιν ἰούσαις· διὸ καὶ τοὺς θνῄσκειν μέλλοντας ἡ βορέου πνοὴ

'ζωγρεῖ ἐπιπνείουσα κακῶς κεκαφηότα θυμόν',

ἡ δὲ τοῦ νότου διαλύει. ἡ μὲν γὰρ πήγνυσι ψυχροτέρα οὖσα καὶ ἐν τῷ ψυχρῷ τῆς χθονίου γενέσεως διακρατοῦσα, ἡ δὲ διαλύει θερμοτέρα οὖσα καὶ πρὸς τὸ θερμὸν τοῦ θείου ἀναπέμπουσα. βορειοτέρας δ' οὔσης τῆς ἡμετέρας οἰκουμένης ἀνάγκη τὰς τῇδε κυομένας βορρᾷ ἀνέμῳ ὁμιλεῖν καὶ τὰς ἐντεῦθεν ἀπαλλαττομένας νότῳ· αὕτη δὲ καὶ ἡ αἰτία τοῦ τὸν μὲν βορρᾶν ἀρχόμενον μέγαν εἶναι, τὸν δὲ νότον λήγοντα. ὁ μὲν γὰρ εὐθὺς ἐπίκειται τοῖς ὑπὸ τὴν ἄρκτον οἰκοῦσιν, ὁ δὲ μακρὰν ἀφέστηκε· χρονιωτέρα δ' ἡ ἐκ τῶν ἄπωθεν ἐπιρροή· καὶ ὅταν ἀθροισθῇ,
26 τότε πληθύνει. εἰς γένεσιν δ' ἀπὸ βορέου πύλης τῶν

1 τεταγμένου V: τεταγμένα M ‖ τὸν V: om. M ‖ 2 Καύτου nos: κατ' αὐτοῦ V: κατὰ τοῦ M: κατ' αὐτὸν ἡμισφαιρίου edd. (male) ‖ 2 διὰ — 5 χωριζομέναις] nihil fere dispicitur in M ‖ 3 ⟨Καυτοπάτου⟩ nos: spat. vac. 5 litt. V, κατ' ἐκείνου V[2] ‖ 7 βορέας V: βορρᾶς M ‖ οἰκεῖος M: ὁ οἰκεῖος V ‖ 8 εἰς VM: ταῖς εἰς Psellus ‖ 10 ἐπιπνείουσα M: ἐπιπνείους V, ουσα V[2] ‖ κεκαφηότα M: -τας V ‖ 12 τῷ ψυχρῷ V: τοῖς ψυχροῖς M ‖ 13 διακρατοῦσα M: διακρατεῖ V ‖ 15 ἀνάγκη M, Psellus: ἀνήκει V ‖ 15-16 τὰς—κυομένας V, Psellus: τοὺς—κυομένους M ‖ 18 μὲν V: om. M ‖ ἀρχόμενον Hercher ex Psello (cf. Aristot., *Probl.* 26, 39, 944 b 30-31): ἀνερχόμενον VM ‖ μέγαν edd.: μέγα V, μέγ( ) M ‖ 18-19 τὸν δὲ νότον λήγοντα V: τοῦ δὲ νότ(ου) λήγοντος M ‖ 20 ἄρκτον V: ἄρκτρον M ‖ 21 ἄποθεν VM

a sud è collocato Cautes perché è caldo, a nord Cautopates per il fatto che il vento del nord è freddo.[86]

25 Alle anime che scendono nella generazione e se ne separano assegnarono a buon diritto dei venti, per il fatto che anch'esse attirano a sé un soffio, come pensarono alcuni, e tale è la loro essenza.[87] Borea ben conviene alle anime che scendono nella generazione: per questo a chi sta per morire la brezza del vento del nord

> spirandovi sopra vivificava l'animo
> che con pena ansima,[88]

il soffio di Noto, invece, dissolve. Il soffio di Borea, infatti, essendo più freddo, congela e mantiene nel freddo della generazione terrestre; quello di Noto, più caldo, dissolve e rinvia l'anima verso il calore del divino. Poiché la terra da noi abitata è più settentrionale, necessariamente le anime che qui sono generate hanno consuetudine con Borea, le anime che si allontanano da qui, invece, con Noto; questo è il motivo per cui Borea è impetuoso quando inizia a soffiare, Noto invece quando sta terminando; il primo si avventa immediatamente su coloro che abitano nella zona artica, l'altro viene da molto lontano e il soffio che viene da lontano è più lento: quando le brezze si riuniscono, allora raggiunge il massimo del suo impeto.[89]

26 Poiché le anime arrivano alla generazione dalla porta orientata a nord, gli antichi hanno cre-

ψυχῶν ἐρχομένων ἐρωτικὸν διὰ τοῦτο ὑπεστήσαντο τὸν ἄνεμον· καὶ γὰρ

'ἵππῳ ἐεισάμενος παρελέξατο κυανοχαίτῃ·
αἱ δ' ὑποκυσσάμεναι ἔτεκον δυοκαίδεκα πώλους.'

καὶ τὴν Ὠρείθυιαν αὐτὸν ἁρπάσαι φασίν, ἐτέκνωσέ τε Ζήτην καὶ Κάλαϊν.

Τὸν δὲ νότον θεοῖς νέμοντες ἱσταμένης τῆς μεσημβρίας ἐν τοῖς ναοῖς τῶν θεῶν τὰ παραπετάσματα ἕλκουσι, τὸ Ὁμηρικὸν δὴ τοῦτο φυλάσσοντες παράγγελμα, ὡς κατὰ τὴν εἰς νότον ἔγκλισιν τοῦ θεοῦ οὐ θέμις ἀνθρώπους εἰσιέναι εἰς τὰ ἱερά, ἀλλ' ἀθανά-
27 των ὁδός ἐστιν. ἱστᾶσιν οὖν τὸ σύμβολον τῆς μεσημβρίας καὶ τοῦ νότου ἐπὶ τῇ θύρᾳ μεσημβριάζοντος τοῦ θεοῦ. οὐκοῦν οὐδ' ἐπὶ τῶν ἄλλων θυρῶν ἐφ' ὁποίας οὖν ὥρας ἐξὸν λαλεῖν ὡς ἱερᾶς οὔσης θύρας, καὶ διὰ τοῦθ' οἱ Πυθαγόρειοι καὶ οἱ παρ' Αἰγυπτίοις σοφοὶ μὴ λαλεῖν ἀπηγόρευον διερχομένους ἢ θύρας ἢ πύλας, σεβομένους ὑπὸ σιωπῆς θεὸν ἀρχὴν τῶν ὅλων ἔχοντα.

Οἶδε δὲ καὶ Ὅμηρος ἱερὰς τὰς θύρας, ὡς δηλοῖ παρ' αὐτῷ ὁ σείων Οἰνεὺς ἀνθ' ἱκετηρίας τὴν θύραν,

'σείων κολλητὰς σανίδας, γουνούμενος υἱόν'.

οἶδε δὲ καὶ πύλας οὐρανοῦ, ἃς αἱ Ὧραι ἐπιστεύθησαν, ἀρχὰς ἐχούσας τῶν νεφουμένων τόπων, ὧν αἱ ἀνοίξεις καὶ τὰ κλεῖθρα διὰ νεφῶν,

'ἠμὲν ἀνακλῖναι πυκινὸν νέφος ἠδ' ἐπιθεῖναι,'

3 παρελέξατο M: παρελάξατο V ‖ 4 ὑποκυσάμεναι VM ‖ 5 φασίν V: φησίν M ‖ 8 παραπετάσματα M: περιπετάσματα V ‖ 10 τοῦ θεοῦ] τοῦ ἡλίου sscr. V ‖ 12 τὸ M: καὶ V ‖ 13 τῇ θύρα V: τὴν θύραν M ‖ 15 ἐξὸν M, V (ut vid.): ἐξῆν edd. ‖ 16 τοῦθ' V: τοῦτο θ' M ‖ 17-18 διερχομένους V: διερχομέν( ) M ‖ 18 ἢ θύρας ἢ πύλας V: ἢ πύλ(ας) ἢ θύρ(ας) M ‖ σεβομένους edd.: σεβομ(')ν( ) V: σεβόμενοι M ‖ σιωπῆς M: σιωπῇ V ‖ 19 ἔχοντα V: ἔχοντες M ‖ 21 τὴν θύραν V: om. M ‖ 22 κολλητὰς σανίδας M: κολλητὴν σανίδα V

duto che questo vento avesse proprietà erotiche; Omero dice infatti:

simile a cavallo dalla cupa criniera si giacque con [loro;
e quelle concepirono e generarono dodici puledri,[90]

e dicono anche che Borea rapì Orizia, che generò Zete e Calais.[91]

Poiché invece il sud è assegnato agli dèi,[92] quando è mezzogiorno nei templi degli dèi si tirano le tende, attenti a osservare proprio questo precetto di Omero, cioè che quando il dio piega verso sud non è lecito agli uomini entrare nei templi, perché è la via degli immortali.

27 Quando il dio è al culmine, pongono dunque sulla porta il simbolo del mezzogiorno e del sud: pertanto non è permesso parlare a nessuna ora nemmeno sulle altre porte, perché la porta è sacra; e per questo i pitagorici e i saggi egiziani ponevano il divieto di parlare passando attraverso porte e ingressi, per venerare con questo silenzio il dio che è il principio di tutte le cose.[93]

Anche Omero sapeva che le porte sono sacre e lo rivela Eneo che scuote la porta come gesto di supplica:

scuotendo le porte ben chiuse, implorando il figlio [in ginocchio.[94]

E conosceva le porte del cielo – affidate alle Ore – che sono l'origine del tempo nuvoloso e si aprono e chiudono con le nuvole:

se allontanare o calare la densa nube[95]

καὶ διὰ τοῦτο μυκώμεναι, ὅτι καὶ αἱ βρονταὶ διὰ τῶν νεφῶν·

ʽαὐτόματοι δὲ πύλαι μύκον οὐρανοῦ, ἃς ἔχον Ὧραι'.

28 λέγει δέ που καὶ Ἡλίου πύλας, σημαίνων καρκίνον τε καὶ αἰγόκερων· ἄχρι ⟨γὰρ⟩ τούτων πρόεισιν ἀπὸ βορέου ἀνέμου εἰς τὰ νότια κατιὼν κἀκεῖθεν ἐπανιὼν εἰς τὰ βόρεια. αἰγόκερως δὲ καὶ καρκίνος περὶ τὸν γαλαξίαν τὰ πέρατα αὐτοῦ εἰληχότες, καρκίνος μὲν τὰ βόρεια, αἰγόκερως δὲ τὰ νότια· δῆμος δὲ ὀνείρων κατὰ Πυθαγόραν αἱ ψυχαί, ἃς συνάγεσθαι φησὶν εἰς τὸν γαλαξίαν τὸν οὕτω προσαγορευόμενον ἀπὸ τῶν γάλακτι τρεφομένων, ὅταν εἰς γένεσιν πέσωσιν. ᾧ καὶ σπένδειν αὐταῖς τοὺς ψυχαγωγοὺς μέλι κεκραμένον γάλακτι ὡς ἂν δι' ἡδονῆς εἰς γένεσιν μεμελετηκυίαις ἔρχεσθαι· αἷς συγκυεῖσθαι τὸ γάλα πέφυκεν.

Ἔτι τὰ μὲν νότια μικροφυῆ ποιεῖ τὰ σώματα· τὸ γὰρ θερμὸν ἰσχναίνειν αὐτὰ μάλιστα εἴωθεν, [ἐν] αὐτῷ δὲ τούτῳ καὶ κατασμικρύνειν καὶ ξηραίνειν· ἔτι δ' ἐν τοῖς βορείοις πάντα μεγάλα τὰ σώματα, δηλοῦσι δὲ Κελτοί, Θρᾷκες, Σκύθαι ἥ τε γῆ κάθυγρος αὐτῶν οὖσα καὶ νομὰς πλείστας φέρουσα. ἐπεὶ καὶ αὐτό γε τοὔνομα ἀπὸ τῆς βορᾶς· βορὰ δὲ ὄνομα τροφῆς, καὶ ὁ ἐκ γῆς οὖν πνέων τροφοῦ, ἅτε τρό-
29 φιμος ὤν, βορρᾶς κέκληται. κατὰ ταῦτα τοίνυν τῷ μὲν θνητῷ καὶ γενέσει ὑποπτώτῳ φύλῳ τὰ βόρεια

1 μυκώμεναι V: κυκώμενα M ‖ 2 τῶν M: om. V ‖ 3 ἔχον V: ἔσχον M ‖ 4 που V: om. M ‖ σημαίνων V: σημαίνει M ‖ 5 γὰρ Psellus: om. VM ‖ τούτων M, Psellus: τούτου V ‖ πρόεισιν Psellus: προϊοῦσιν V, ποιοῦσιν M ‖ 6 βορέου V: βέου M, βορείου Psellus ‖ τὰ νότ(ια) M, Psellus: τ(ὸν) νότον V ‖ 8 αὐτοῦ V: αὐτῶν M ‖ 13 ᾧ] διὸ Hercher ‖ αὐταῖς V: αὐτ(῀) M ‖ 15 συγκυεῖσθαι V: συγκεῖσθαι M ‖ 18 ἐν del. Nauck, habent VM ‖ 24 τροφοῦ V: τροφῆς M ‖ 26 καὶ γενέσει V: om. M ‖ ὑποπτώτῳ Psellus: ὑπόπτω V, ὑποπώλ( ) M

e che per questo rimbombano, perché anche i tuoni passano per le nubi:

da sole risuonarono le porte del cielo, affidate alle [Ore.[96]

28 In un passo menziona pure le porte del sole, intendendo Cancro e Capricorno; infatti il sole discendendo nel suo percorso dalle regioni del vento del nord verso sud e di lì risalendo verso nord, arriva fino a questi limiti estremi.[97] Capricorno e Cancro sono vicini alla Via Lattea, occupandone le estremità, e cioè il Cancro quelle settentrionali, il Capricorno quelle meridionali. Per Pitagora le anime sono «popolo di sogni» che, egli dice, si riuniscono nella Via Lattea, così chiamata dalle anime che, quando cadono nella generazione, si nutrono di latte.[98] Per questo chi evoca le anime offre loro libagioni di miele mescolato a latte: perché attratte dal piacere esse giungono alla generazione, e il latte compare naturalmente insieme al loro concepimento.

Inoltre, nelle regioni meridionali il corpo è piccolo, perché il caldo di solito lo dissecca in sommo grado, e proprio per questo risulta piccolo e asciutto. Nelle regioni settentrionali, invece, tutte le corporature sono grandi, come dimostrano i Celti, i Traci, gli Sciti, i quali hanno una terra ricca di umidità e di pascoli.[99] E poi il nome stesso del vento, Borea, viene da *bora* che significa nutrimento: poiché, quindi, è vento che soffia da una terra ricca di nutrimento è chiamato Borea, perché è un vento che dà nutrimento.[100]

29 Per questi motivi, dunque, le zone settentrionali sono adatte alla stirpe mortale e soggetta

οἰκεῖα, τῷ δὲ θειοτέρῳ τὰ νότια, ὡς θεοῖς μὲν τὰ ἀνατολικά, δαίμοσι δὲ τὰ δυτικά.

Ἀρξαμένης γὰρ τῆς φύσεως ἀπὸ ἑτερότητος πανταχοῦ τὸ δίθυρον αὐτῆς πεποίηνται σύμβολον. ἢ γὰρ διὰ νοητοῦ ἡ πορεία ἢ δι' αἰσθητοῦ· καὶ τοῦ αἰσθητοῦ ἢ διὰ τῆς ἀπλανοῦς ἢ διὰ τῆς τῶν πεπλανημένων, καὶ πάλιν ἢ διὰ τῆς ἀθανάτου ἢ διὰ τῆς θνητῆς πορείας, καὶ κέντρον τὸ μὲν ὑπὲρ γῆν, τὸ δ' ὑπόγειον, καὶ τὸ μὲν ἀνατολικόν, τὸ δὲ δυτικόν, καὶ τὰ μὲν ἀριστερά, τὰ δὲ δεξιά, νύξ τε καὶ ἡμέρα· καὶ διὰ τοῦτο παλίντονος ἡ ἁρμονία καὶ τοξεύει διὰ τῶν ἐναντίων. δύο δὲ στόμια Πλάτων φησί, δι' οὗ μὲν ἀναβαινόντων εἰς οὐρανόν, δι' οὗ δὲ κατιόντων εἰς γῆν, καὶ τῶν θεολόγων πύλας ψυχῶν Ἥλιον τιθέντων καὶ Σελήνην, καὶ διὰ μὲν Ἡλίου ἀνιέναι, διὰ δὲ Σελήνης κατιέναι· καὶ δύο πίθοι παρ' Ὁμήρῳ

'δώρων, οἷα δίδωσι, κακῶν, ἕτερος δὲ ἐάων'·

30 πίθου νενομισμένης καὶ παρὰ Πλάτωνι ἐν Γοργίᾳ τῆς ψυχῆς, καὶ τῆς μὲν οὔσης εὐεργέτιδος, τῆς δὲ κακοεργέτιδος, καὶ τῆς μὲν λογικῆς, τῆς δ' ἀλόγου· πίθοι δὲ ὅτι χωρήματα ἦσαν αἱ ψυχαὶ ἐνεργειῶν τε καὶ ἕξεων ποιῶν. καὶ παρ' Ἡσιόδῳ ὁ μέν τις νοεῖται πίθος δεδεμένος, ὁ δὲ ὃν λύει ἡ ἡδονὴ καὶ εἰς πάντα διασκεδάννυσι μόνης ἐλπίδος μενούσης. ἐν οἷς γὰρ ἡ φαύλη ψυχὴ σκιδναμένη περὶ ὕλην τάξεως διαμαρτάνει, ἐν τούτοις ἅπασι ταῖς ἀγαθαῖς ἐλπίσιν ἑαυτὴν

1 θειοτέρω M, Psellus: θανάτω V ‖ 2 δαίμοσι V: δαίμονι M ‖ 4 αὐτῆς V[1]: αὐτοῖς V, αὐτ(˜) M ‖ 6-7 τῶν πεπλανημένων V: πεπλανημένης M ‖ 16 πίθοι V: πίθους M ‖ 17 ἐάων (sic) V: ῥάων ut vid. M ‖ 18 νενομισμένης Hercher: ——μένης (mg. δεχομένης | γένεσιν αἰνιττομένης) V, νενομισμένου (ου inc.) M ‖ πλάτωνι V: πλάτωνος M ‖ 19 οὔσης εὐεργέτιδος M: evan. V, ἀγαθοεργέτιδος V[2] ‖ 21 ἦσαν] εἰσιν ex Psello Nauck ‖ 25 ὕλην τάξεως V: τάξεως ὕλ( ) M, pro τάξεως fort. leg. τεύξεως ‖ 26 ἑαυτὴν V: ἑαυτοῦ M

alla generazione, le zone meridionali alla stirpe più divina, come l'oriente è proprio degli dèi e l'occidente dei demoni.[101]

Poiché la natura ha origine dalla diversità, ovunque l'entrata a due porte ne è simbolo. Il cammino, infatti, può avvenire o attraverso l'intellegibile o attraverso il sensibile; e quello attraverso il sensibile o attraverso la sfera delle stelle fisse o attraverso i pianeti, e ancora, o attraverso un cammino immortale o mortale. C'è un centro sopra la terra e uno sotto terra, uno a oriente e uno a occidente, la sinistra e la destra, la notte e il giorno;[102] e per questo è « armonia e tensione di contrari » e scocca dardi dal suo arco per l'esistenza dei contrari.[103] Platone parla di due imboccature: attraverso una si risale al cielo, dall'altra si scende sulla terra, e i teologi fecero del Sole e della Luna le porte delle anime che risalgono per la porta del Sole e discendono per quella della Luna;[104] e in Omero ci sono due orci:

dei doni che concede, l'uno dei cattivi, dei buoni [l'altro.[105]

30 Anche nel Gorgia di Platone l'anima è un orcio: un'anima fa il bene, l'altra il male, una è razionale, l'altra è irrazionale.[106] L'immagine degli orci nasce dal fatto che le anime sono ricettacoli di attività e qualità di ogni tipo. In Esiodo un orcio è concepito chiuso, l'altro è quello che il piacere apre e ne disperde il contenuto ovunque, mentre rimane dentro solo la speranza.[107] Infatti, in coloro che posseggono un'anima stolta che si disperde nella materia e non mantiene il proprio posto, in tutti costoro l'anima si nutre di belle illusioni.[108]

31 βουκολεῖν εἴωθε. πανταχοῦ τοίνυν τοῦ διθύρου φύσεως ὄντος συμβόλου εἰκότως καὶ τὸ ἄντρον οὐ μονόθυρον, ἀλλὰ δύο ἔχον θύρας ὡσαύτως τοῖς πράγμασιν ἐξηλλαγμένας, καὶ τὰς μὲν θεοῖς τε καὶ τοῖς ἀγαθοῖς προσηκούσας, τὰς δὲ τοῖς θνητοῖς καὶ φαυλοτέροις. ἀφ' ὧν καὶ Πλάτων ὁρμώμενος οἶδε καὶ αὐτὸς κρατῆρας, καὶ ἀντὶ τῶν ἀμφιφορέων λαμβάνει πίθους, καὶ δύο στόμια, ὡς ἔφαμεν, τῶν δύο πυλῶν, καὶ τοῦ Συρίου Φερεκύδου μυχοὺς καὶ βόθρους καὶ ἄντρα καὶ θύρας καὶ πύλας λέγοντος καὶ διὰ τούτων αἰνιττομένου τὰς τῶν ψυχῶν γενέσεις καὶ ἀπογενέσεις.

'Αλλ' ἵνα μὴ τὰ τῶν παλαιῶν φιλοσόφων τε καὶ θεολόγων ἐπεισάγοντες τὸν λόγον μηκύνωμεν, τὴν μὲν πᾶσαν βούλησιν καὶ διὰ τούτων παρα-
32 δεδειχέναι ἡγούμεθα τοῦ διηγήματος. λείπεται δὴ παραστῆσαι καὶ τὸ τῆς πεφυτευμένης ἐλαίας σύμβολον ὅτι ποτὲ μηνύει. καίτοι αὕτη καὶ περιττότερόν τι παρίστησιν, οὐχ ἁπλῶς παραπεφυτεῦσθαι εἰρημένη, ἀλλ' ἐπὶ κρατὸς λιμένος·

'αὐτὰρ ἐπὶ κρατὸς λιμένος τανύφυλλος ἐλαίη·
ἀγχόθι δ' αὐτῆς ἄντρον.'

ἔστι δ' οὐχ, ὡς ἄν τις νομίσειεν, ἀπὸ τύχης τινὸς οὕτω βλαστήσασα, ἀλλ' αὐτὴ συνέχουσα τοῦ ἄντρου τὸ αἴνιγμα. ἐπεὶ γὰρ ὁ κόσμος οὐκ εἰκῇ οὐδ' ὡς ἔτυχε γέγονεν, ἀλλ' ἔστι φρονήσεως θεοῦ καὶ νοερᾶς φύσεως ἀποτέλεσμα, παραπεφύτευται τῇ εἰκόνι τοῦ κόσμου τῷ ἄντρῳ σύμβολον φρονήσεως

2 φύσεως V: om. M || 4 ἐξηλλαγμένας V: -νον M || 7 κρατῆρας V: -ρα M || ἀμφιφορέων M: ἀμφορέων V || 8 πίθους V: πίθον M || στόμ( ) M: στόμ( )α V || 9-10 μυχοὺς καὶ βόθρους καὶ ἄντρα V: μυχ(') καὶ βόθρ( ) καὶ ἄντρον M || 10 λέγοντος V: -νται M || 12 καὶ ἀπογενέσεις V: om. M || 15 μὲν M: om. V || 15-16 παραδεδειχέναι V: παραδεδειχθέναι M || 16 δὴ] leg. δὲ? || 17 καὶ Psellus, M(?): om. V || 19 παραπεφυτεῦσθαι V: παραπεφυτεῦθαι M || 21 αὐτὰρ V: ἀτὰρ M || 22 αὐτῆς V: αὐτοῦ M || ἄντρον V: ἄντρου M

31 Dato quindi che ovunque le due porte sono simbolo della natura, anche l'antro di Omero non ha un solo ingresso, ma due porte, diverse l'una dall'altra a somiglianza della realtà, e una si addice agli dèi e ai buoni, l'altra ai mortali e ai più ignobili. Partendo da analoghe considerazioni Platone conosce anch'egli crateri e parla di orci anziché di anfore,[109] e di due imboccature, come si è detto, invece che di due porte. E Ferecide di Siro menziona recessi, fosse, antri, porte e ingressi, alludendo enigmaticamente con questi simboli alla generazione delle anime e al loro distacco da essa.[110]

Ma per non dilungarci troppo introducendo esempi di antichi filosofi e teologi, riteniamo di aver chiarito con quanto detto il significato complessivo della narrazione di Omero.

32 Rimane però da chiarire quale sia il significato del simbolo dell'olivo, piantato vicino all'antro. Senz'altro esso nasconde qualche straordinario significato, perché non si dice che è piantato lì vicino, semplicemente, ma in capo al porto:

In capo al porto vi è un olivo dalle ampie foglie:
vicino è un antro.

Non si tratta, come si potrebbe pensare, di una pianta germogliata lì per caso: essa abbraccia e dà unità all'intero enigma dell'antro.[111] Poiché infatti il cosmo non si è creato a caso e come capitava, ma è un'opera perfetta realizzata da saggezza divina e natura intelligente, l'olivo, piantato vicino all'antro, immagine del cosmo, è simbolo della saggezza di dio. L'olivo, infatti, è pian-

θεοῦ ἡ ἐλαία. Ἀθηνᾶς μὲν γὰρ τὸ φυτόν, φρόνησις δὲ ἡ Ἀθηνᾶ. κρατογενοῦς δ' οὔσης τῆς θεοῦ, οἰκεῖον τόπον ὁ θεολόγος ἐξεῦρεν ἐπὶ κρατὸς τοῦ λιμένος αὐτὴν καθιερώσας, σημαίνων δι' αὐτῆς ὡς οὐκ ἐξ αὐτοματισμοῦ τὸ ὅλον τοῦτο καὶ τύχης ἀλόγου ἔργον γέγονεν, ἀλλ' ὅτι φύσεως νοερᾶς καὶ σοφίας ἀποτέλεσμα, χωριστῆς μὲν οὔσης ἀπ' αὐτοῦ, πλησίον δὲ κατὰ τῆς κεφαλῆς τοῦ σύμπαντος λιμένος
33 ἱδρυμένης. ἀειθαλὴς δὲ οὖσα ἡ ἐλαία φέρει τι ἰδίωμα οἰκειότατον ταῖς ἐν τῷ κόσμῳ τροπαῖς τῶν ψυχῶν, αἷς τὸ ἄντρον καθιέρωται. διὰ μὲν γὰρ τοῦ θέρους τὰ λευκὰ τῶν φύλλων ἀνανεύει, διὰ δὲ τοῦ χειμῶνος μεταστρέφει τὰ λευκότερα· ὅθεν καὶ ἐν ταῖς λιτανείαις καὶ ἱκετηρίαις τὰς τῆς ἐλαίας θαλείας προτείνουσιν, εἰς τὸ λευκὸν αὐτοῖς τὸ σκοτεινὸν τῶν κινδύνων μεταβάλλειν ὀττευόμενοι. φύσει μὲν οὖν ἀειθαλεῖ ἡ ἐλαία συνέχεται ἀρωγὸν πόνων καρπὸν φέρουσα, ἀνάκειται δὲ τῇ Ἀθηνᾷ καὶ τοῖς ἀθληταῖς ἐξ αὐτῆς δίδοται νικήσασι στέφανος, καὶ ἀπ' αὐτῆς ἱκετηρία τοῖς δεομένοις. διοικεῖται δὲ καὶ ὁ κόσμος ὑπὸ νοερᾶς φύσεως φρονήσει ἀιδίῳ καὶ ἀειθαλεῖ ἀγόμενος, ἀφ' ἧς καὶ τὰ νικητήρια τοῖς ἀθληταῖς τοῦ βίου δίδονται καὶ τῶν πολλῶν πόνων τὸ ἄκος, καὶ ὁ τοὺς ἐλεεινοὺς ἀνακτώμενος καὶ ἱκέτας ὁ συνέχων τὸν κόσμον δημιουργός.

34 Εἰς τοῦτο τοίνυν φησὶν Ὅμηρος δεῖν τὸ ἄντρον ἀποθέσθαι πᾶν τὸ ἔξωθεν κτῆμα, γυμνωθέντα δὲ καὶ προσαίτου σχῆμα περιθέμενον καὶ κάρψαντα τὸ σῶμα καὶ πᾶν περίττωμα ἀποβαλόντα καὶ τὰς αἰ-

4 σημαίνων V: σημαίνει M || 7 αὐτοῦ edd.: αὐτῆς V, αὐτ(˜) M || 9 ἱδρυμένης edd.: ἱδρυμένη VM || 15 αὐτοῖς Nauck: αὐτοις VM || 17 ἀειθαλεῖ edd.: ἀειθαλ(˜) V, ἀειθαλὴς ut vid. M || ἡ M: om. V || 19 αὐτῆς V: αὐτοῦ M || 20 αὐτῆς V: αὐτοῦ M || διοικεῖται V: ἀνάκειται (ἀν- ex δι-) M || 23 δίδονται] δίδοται Hercher || 26 ὅμηρος M: ὁ ὅμηρος V || 27 γυμνωθέντα V: γυμνωθέντος M || 28 κάρψαντα M: κόψαντα V

ta di Atena e Atena è la saggezza. Poiché la dea è nata dalla testa del padre,[112] il teologo pensò che il luogo adatto per l'olivo fosse consacrarlo in capo al porto; con ciò volle significare che l'universo non è formazione spontanea o frutto di un caso irrazionale, ma è realizzazione perfetta di natura intelligente e di sapienza, dalla quale è separato come lo è l'olivo, che si erge staccato ma vicino all'antro e in capo a tutto il porto.

33 L'olivo, che è sempreverde, ha in sé una caratteristica molto adatta alle conversioni delle anime nel cosmo, alle quali l'antro è consacrato. Infatti in estate l'olivo volge verso l'alto la parte bianca delle foglie, in inverno rivolge al suolo quella più bianca.[113] Per tale motivo durante le preghiere e le suppliche si tendono ramoscelli di olivo, formulando l'augurio che le tenebre dei pericoli si mutino in luminoso candore.

L'olivo dunque, per natura sempreverde, produce frutti che sono sostegno alle fatiche; è dedicato ad Atena, e agli atleti vincitori è data in premio una corona di olivo, come di olivo sono i ramoscelli dei supplici. Anche il cosmo è retto da una natura intelligente e guidato da saggezza eterna e sempre fiorente, dalla quale vengono i premi della vittoria agli atleti della vita e il rimedio che dà sollievo alle infinite pene, e colui che solleva e attrae a sé i supplici e i compassionevoli è il demiurgo che tiene il cosmo unito e coerente.[114]

34 Giunti a questo antro, dice Omero, bisogna deporre ogni possesso esterno, denudarsi e assumere l'aspetto di un mendico dal corpo avviz-

σθήσεις ἀποστραφέντα βουλεύεσθαι μετὰ τῆς Ἀθηνᾶς, καθεζόμενον σὺν αὐτῇ ὑπὸ πυθμένα ἐλαίας, ὅπως τὰ ἐπίβουλα τῆς ψυχῆς αὐτοῦ πάθη πάντα περικόψῃ. οὐ γὰρ ἀπὸ σκοποῦ οἶμαι καὶ τοῖς περὶ Νουμήνιον ἐδόκει Ὀδυσσεὺς εἰκόνα φέρειν Ὁμήρῳ κατὰ τὴν Ὀδύσσειαν τοῦ διὰ τῆς ἐφεξῆς γενέσεως διερχομένου καὶ οὕτως ἀποκαθισταμένου εἰς τοὺς ἔξω παντὸς κλύδωνος καὶ θαλάσσης ἀπείρους·

'εἰσόκε τοὺς ἀφίκηαι οἳ οὐκ ἴσασι θάλασσαν
ἀνέρες οὐδέ θ' ἅλεσσι μεμιγμένον εἶδαρ ἔδουσι'.

πόντος δὲ καὶ θάλασσα καὶ κλύδων καὶ παρὰ Πλά-
35 τωνι ἡ ὑλικὴ σύστασις. διὰ τοῦτ', οἶμαι, καὶ τοῦ Φόρκυνος ἐπωνόμασε τὸν λιμένα·

'Φόρκυνος δέ τίς ἐστι λιμήν,'

ἐναλίου θεοῦ, οὗ δὴ καὶ θυγατέρα ἐν ἀρχῇ τῆς Ὀδυσσείας τὴν Θόωσαν ἐγενεαλόγησεν, ἀφ' ἧς ὁ Κύκλωψ, ὃν ὀφθαλμοῦ Ὀδυσσεὺς ἀλάωσεν, ἵνα καὶ ἄχρι τῆς πατρίδος ὑπῇ τι τῶν ἁμαρτημάτων μνημόσυνον. ἔνθεν αὐτῷ καὶ ἡ ὑπὸ τὴν ἐλαίαν καθέδρα οἰκεία ὡς ἱκέτῃ τοῦ θεοῦ καὶ ὑπὸ τὴν ἱκετηρίαν ἀπομειλισσομένῳ τὸν γενέθλιον δαίμονα. οὐ γὰρ ἦν ἁπλῶς τῆς αἰσθητικῆς ταύτης ἀπαλλαγῆναι ζωῆς τυφλώσαντα αὐτὴν καὶ καταργῆσαι συντόμως σπουδάσαντα, ἀλλ' εἵπετο τῷ ταῦτα τολμήσαντι μῆνις ἁλίων καὶ ὑλικῶν θεῶν, οὓς χρὴ πρότερον ἀπομει-

3 αὐτοῦ V: αὐτ(῀) M ‖ πάθη partim evan. in V (τέμη sscr. V², deinde καὶ post πάντα ins.) ‖ 5 εἰκόνα V: εἰκὸς M ‖ ὁμήρω V: ὅμηρον M ‖ 7 τοὺς V: τὸ M ‖ 9 ἀφίκηαι V: ἀφίκηαν M ‖ 10 ἔδουσι Hom.: ἔδυσαν V, ἔδουσα M ‖ 11-12 παρὰ πλάτωνι V: περὶ πλατάνου M ‖ 13 ἐπωνόμασε edd.: ἐπωνόμασαν VM ‖ 15 ἐναλίου θεοῦ] ἁλίοιο γέροντος Nauck ex Hom. ‖ ἀρχῇ V: ἀρχαῖς M ‖ 16 ἐγενεαλόγησεν edd.: ἐγεναλόγησεν V, ἐγενελόγησαν M ‖ 17 ὃν ὀφθαλμ(οῦ) V (Hom.): οὗ ὀφθαλμὸν M ‖ 19 ἔνθεν V: ἔνθα M ‖ καὶ V: om. M ‖ τὴν ἐλ(αί)αν V: τῆς ἐλαίας, ν supra utrumque ς, M ‖ 22-23 τυφλώσ(αν)τα V: τυφλώσσοντ(α) M ‖ 24 ταῦτα V: αὐτ(῀) M

zito, gettare ogni cosa superflua, staccarsi dalle sensazioni e allora deliberare con Atena, seduto con lei ai piedi dell'olivo, su come eliminare tutte le passioni che traviano la propria anima.[115]

I discepoli di Numenio non senza scopo, penso, ritennero che Odisseo per Omero fosse nell'*Odissea* l'immagine di colui che passa attraverso tutti gli stadi della generazione,[116] per ritornare in tal modo tra coloro che sono estranei ad ogni flutto e inesperti del mare:

fino a quando tu giunga da uomini che ignorano il mare
né mangiano cibo mescolato al sale del mare.[117]

Anche in Platone le distese delle acque, il mare e i flutti sono la materia.[118]

35 Per questo, penso, Omero diede al porto il nome di Phorkys:

c'è un porto di Phorkys [119]

dio del mare; Omero, nella genealogia all'inizio dell'*Odissea*,[120] ne menziona la figlia Thoossa, madre di Polifemo, che Odisseo accecò: egli voleva dunque che, fino all'arrivo in patria, Odisseo avesse qualcosa che gli ricordasse le sue colpe.[121] Per questo a lui, supplice della divinità, si addice sedere sotto l'olivo e sotto i suoi rami cercare di placare il demone della nascita: non era possibile, infatti, liberarsi da questa vita dei sensi accecandola semplicemente, cercando di eliminarla rapidamente:[122] colui che aveva avuto tale ardire era incalzato dall'ira degli dèi del mare e della materia, divinità che si deve prima placare con sacrifici e faticose peregrinazioni e sofferenze di

λίξασθαι θυσίαις τε καὶ πτωχοῦ πόνοις καὶ καρτερίαις, ποτὲ μὲν διαμαχόμενον τοῖς πάθεσι, ποτὲ δὲ γοητεύοντα καὶ ἀπατῶντα καὶ παντοίως πρὸς αὐτὰ μεταβαλλόμενον, ἵνα γυμνωθεὶς τῶν ῥακέων καθέλῃ πάντα καὶ οὐδ' οὕτως ἀπαλλαγῇ τῶν πόνων, ἀλλ' ὅταν παντελῶς ἔξαλος γένηται καὶ ἐν ψυχαῖς ἀπείροις θαλασσίων καὶ ἐνύλων ἔργων, ὡς πτύον εἶναι ἡγεῖσθαι τὴν κώπην διὰ τὴν τῶν ἐναλίων ὀργάνων καὶ ἔργων παντελῆ ἀπειρίαν.

36 Οὐ δεῖ δὲ τὰς τοιαύτας ἐξηγήσεις βεβιασμένας ἡγεῖσθαι καὶ εὑρεσιλογούντων πιθανότητας, λογιζόμενον δὲ τὴν παλαιὰν σοφίαν καὶ τὴν Ὁμήρου ὅση τις φρόνησις γέγονε καὶ πάσης ἀρετῆς ἀκρίβειαν μὴ ἀπογινώσκειν ὡς ἐν μυθαρίου πλάσματι εἰκόνας τῶν θειοτέρων ᾐνίσσετο. οὐ γὰρ ἐνῆν ἐπιτυχῶς πλάσσειν ὅλην ὑπόθεσιν μὴ ἀπό τινων ἀληθῶν μεταποιοῦντα τὸ πλάσμα. ἀλλὰ περὶ μὲν τούτου εἰς ἄλλην πραγματείαν ὑπερκείσθω τὸ σύγγραμμα, περὶ δὲ τοῦ ὑποκειμένου ἄντρου πέρας ἔχει τὰ τῆς ἑρμηνείας ἐνταῦθα.

1 πτωχοῦ nos: πτωχ(˜) M, spat. vac. 6 litt. V, (πτωχῶν Hercher, πτωχείας coni. Nauch) || 1-2 καρτερίαις M: καρτ(ε)ρ(ί)α V || 5 ἀπαλλαγῇ τῶν V: ἀπαλλαγῶν M || 6 ἔξαλος V: ἐξ ἅλης M || 6-7 ἐν ψυχαῖς ἀπείροις nos: ἔμψυχος ἀπείρων VM || 7-8 εἶναι ἡγεῖσθαι V: ἡγεῖσθαι εἶναι M || 8 τὴν M: om. V || 11 πιθανότητας V: πιθανοτ(')ρ( ) ut vid. M || 11-12 λογιζόμενον Nauck: λογιζόμενοι V, λογιζομένας M (λογιζομένους Hercher) || 13 φρόνησις γέγονε] γέγονε φρόνησιν Nauck || 14 ἀπογινώσκειν V: ἀπογινώσκων M || μυθαρίου πλάσματι nos: μυθαρ(') πλάσματ( ) M, μύθ( ) πλάσμ(α)τος V || εἰκόνας V: εἰκόνα M || 15 ἐπιτυχῶς M: ἐπιτυχῆ ex -εῖν V ut vid. || 16 πλάσσειν M: πλάσειν, ex -ιν V ut vid. || ὅλην V: ὅλων M || 17 μεταποιοῦντα V^{1}M: -ούντων V || περὶ V: καί, sscr. περί, M || τούτου V: τούτων M || 18 ἄλλην Nauck: ὅλην VM || ὑπερκείσθω V: ὑποκείσθω M || 19 ἔχει V: ἔχειν M

mendico, ora lottando con le passioni, ora avvalendosi di magie e astuzie, e trasformandosi completamente di fronte a esse per poter, nudo, senza stracci, distruggerle tutte. E neppure così egli si libererà delle sofferenze, ma solo quando sarà del tutto uscito dal mare e tra anime che ignorano a tal punto le opere del mare e della materia da ritenere, per la loro assoluta inesperienza degli strumenti e dell'attività del mare, che il remo sia un vaglio.[123]

36 Non bisogna pensare che tali interpretazioni siano forzose e frutto di ingegnosa inventiva ammantata di plausibilità: ma pensando quanto grandi furono la sapienza degli antichi e l'intelligenza di Omero e la sua perfezione in ogni virtù, non si disconosca che egli ha nascosto l'immagine di realtà più divine sotto la finzione di una favola: perché non sarebbe riuscito a plasmare con successo l'intera narrazione, se non si fosse basato su alcune verità per modellare la sua finzione. Ma a questo problema dedicheremo uno scritto sistematico in altra occasione: per quanto riguarda l'antro di cui ci siamo occupati, qui si conclude la nostra interpretazione.

COMMENTO

1. *Odissea*, 13, 102-112.

2. La descrizione omerica dell'antro delle Ninfe si inserisce nel contesto del ritorno di Odisseo in patria; il canto 13 segna il momento dell'approdo dell'eroe a Itaca: trasportato dalle navi dei Feaci egli viene deposto ancora addormentato sulla spiaggia del porto sacro a Phorkys. Qui si erge l'antro delle Ninfe dove Odisseo, per consiglio di Atena, nasconderà i ricchi doni dei Feaci, « bronzo, oro e molte vesti » (v. 136). Le infinite avventure e peripezie per mare, tra popoli e genti fantastiche, sono terminate per Odisseo, ma ancora lo attendono dure prove per riconquistare il trono di Itaca.

3. Cronio è figura dai contorni incerti: nelle fonti antiche è sempre menzionato insieme a Numenio. Porfirio, che parla di Cronio come *hetairos* « amico, seguace » di Numenio (*De antro*, cap. 21), cita ambedue di frequente. Mentre Numenio (per il quale cfr. la nota 30) è figura di maggiore rilievo, di Cronio si conosce soltanto il titolo di un'opera *De regeneratione* (Nemesio, *De nat. hom.*, 2, p. 46, 5 Verbeke-Moncho). Dalla lunga citazione di Cronio (*De antro*, capp. 2-3) risulta che anch'egli si era occupato della descrizione omerica dell'antro, e per alcuni studiosi egli sarebbe addirittura il modello diretto di Porfirio (BuMH, p. 423). Più verosimilmente Cronio è stato il volgarizzatore delle idee del proprio maestro, Numenio, di cui può avere ripreso alcune argomentazioni nella sua opera *De regeneratione* (TuMP, p. 63). Nel trattato *De Styge* (in Stobeo, 2, 1, 32, II, p. 14 Wachsmuth) Porfirio esprime una valutazione elogiativa di Cronio, il neopitagorico che, tra quanti hanno cercato di decifrare

le allegorie omeriche e di togliere il velo di enigma al pensiero del poeta, sembra esservi riuscito nel modo migliore. Sono proprio Cronio e Numenio coloro che hanno impresso una svolta decisiva all'esegesi omerica, interpretata alla luce del misticismo pitagorico (BuMH, p. 424). Porfirio stesso (*Vit. Plot.*, 14) ci dice che Plotino nella sua scuola faceva leggere commentari di Cronio, Numenio e altri; tuttavia si è suggerito che Porfirio li avesse già conosciuti e letti nella biblioteca di Origene a Cesarea, dove questi autori erano in auge (BiVP, p. 13).

4. Si formula qui chiaramente la funzione protrettica dell'allegoria e, nello stesso tempo, traspare la concezione del divino Omero quale si era venuta a formare in una lunga tradizione: egli è il saggio, il più grande dei veggenti, il grande ierofante del cielo e degli dèi, colui che ha aperto i sentieri inaccessibili del cielo, ma solo a chi ha un'anima celeste, che può penetrare gli arcani sublimi (Pseudo-Eraclito, *All. hom.*, 76, 1; Filone, *De prov.*, 2, 40). Ierofante è un termine proprio del linguaggio misterico e postula l'analogia mito-mistero: ambedue coprono di veli la verità, rivelata e accessibile solo agli iniziati. Per Proclo (*In Plat. Remp.*, 1, pp. 71, 73-75, 27 Kroll) i miti incitano l'anima all'unione con il divino, sono una vera *mystagōgia*, iniziazione ai misteri dell'al di là, una *theōria*, contemplazione dei misteri divini, il mezzo per attingere le verità inconoscibili.

Aristide Quintiliano (*De mus.*, 3, 26, p. 132 Winnington-Ingram) definisce Omero il profeta del tutto; in età ellenistica in Omero, padre della poesia e della scienza, si vide un mago e un discepolo dei caldei, esperto di tutte le scoperte astronomiche (BiCuMH, I, p. 248), venerato come rivelatore di profonde verità esoteriche (Massimo di Tiro, *Or.*, 26, 1-2; CuSF, pp. 8 sgg.). Porfirio (*Quaest. hom. ad Il.*, 15, 13, p.

200, 13 Schrader) considera il mito altrettanto oscuro dell'oracolo (*De phil. ex orac.*, 1, p. 110 Wolff), e ciò si riflette anche nella terminologia: rispetto ad allegoria e *hyponoia*, « senso nascosto », vocaboli propri del lessico tecnico tradizionale dell'esegesi allegorica, egli predilige e usa più di frequente termini quali *symbolon*, *ainigma*, mistero, che accentuano, evocandola, l'idea di oscurità. Se « enigma » rimanda alla sfera oracolare, « simbolo » è proprio di sogni, profezie e linguaggio iniziatico.

Affermare che l'assurdità del senso letterale è segno della necessità di un'esegesi allegorica (cfr. la nota 6) e, insieme, mezzo per stimolare il lettore alla ricerca (*polypragmonein* – un principio che Pépin riconduce a Posidonio), non è un'osservazione originale, ma ha radici lontane che risalgono ad Aristotele (*Met.*, 982 b), per il quale il mito, essendo meraviglioso, suscita lo stupore, rivela l'ignoranza e spinge alla filosofia (PéPE, pp. 259-266). Analoghe osservazioni ritornano in Massimo di Tiro (*Or.*, 4, 5-6), nel *De vita et poësi Homeri* pseudoplutarcheo (pp. 378, 2-379, 4 Bernardakis), in Sallustio (*De dis et mun.*, 3; 4), in Giuliano (*Orat.*, 7, 216 c-d; 7, 219 a) per quanto riguarda la teoria del mito, in Plutarco (*De E ap. Delph.*, 385 c-d) per la storia dei culti e in Giamblico (*De myst.*, 3, 15) per la divinazione.

5. È questo l'orientamento di quasi tutti i templi e in particolare dei mitrei, la cui tipologia viene ricondotta a Zoroastro (cap. 6; cfr. anche la nota 78). Si tratta di piccole grotte in cui l'entrata allo spazio centrale è posta a oriente, mentre il rilievo cultuale è situato a occidente in modo da essere rivolto a oriente. Esso rappresenta spesso il sacrificio del toro (cfr. la nota 68) o anche il banchetto rituale di Mitra e del dio Sole. Il soffitto a volta, dipinto di blu, era trapunto di stelle: il mitreo è infatti « immagine » del cosmo. Lungo il corridoio centrale se-

devano gli iniziati che partecipavano al culto e al banchetto sacro.

6. Qui ha termine la citazione o parafrasi di Cronio, con il quale Porfirio condivide la necessità di una interpretazione allegorica dell'antro omerico. Pépin ha sottolineato soprattutto il concetto di « assurdità » come « segno dell'allegoria » in Porfirio – una concezione tradizionale che per i commentatori di Omero e Platone sembra risalire agli stoici (Zenone, SVF, I, fr. 274) ed è riassunta da Eustazio (*Ad Homeri Il.*, 1, 4, p. 19, 1 sgg.). È importante rilevare come nel testo si sottolinei l'idea di oscurità (*asaphēs* – *asapheiōn plērous ontos tou diēgēmatos*) e di meraviglia (*thauma* – *thaumaston*) come stimoli all'ermeneutica.

Se Pépin identifica la posizione di Porfirio con quella di Cronio in modo assoluto, a me sembra che invece esista una sfumatura: se Cronio nega alla descrizione omerica il valore di una ricerca personale topografica (*historia*, cap. 2) poiché non esiste alcuna menzione della grotta nella letteratura periegetica, e d'altra parte nega che essa sia una mera finzione appellandosi al criterio di credibilità, Porfirio oppone l'attendibilità di uno scrupoloso autore quale Artemidoro di Efeso. La realtà topografica dell'antro è un elemento importante e funzionale nell'ambito della posizione di Porfirio di fronte all'allegoria (che Pépin ha evidenziato; cfr. la nota 8): essa esclude il carattere di completa finzione della narrazione omerica; Porfirio ammette che Omero possa avere aggiunto qualcosa, ma è importante rilevare come si ribadisca che tali aggiunte non sono mai « a caso » (*to tychon*, capp. 1, 2, 4, 36), ma frutto di un sapere mistico espresso simbolicamente.

7. Artemidoro di Efeso, fr. 55 Stiehle; geografo vissuto tra il II e il I secolo a.C., la cui fioritura si colloca negli anni 104-100 a.C. Da Strabone (14, 1, 26)

sappiamo di una sua ambasceria a Roma per tutelare gli interessi della propria città. Qui forse conobbe Polibio. Il frutto dei suoi numerosi viaggi (Strabone, 5, 2, 6; 14, 2, 29; 17, 1, 24) era racchiuso in un'opera in 11 libri, *Geographoumena*. Dai numerosi frammenti pervenuti risulta che Artemidoro fu particolarmente attento ai dati fisici e storico-politici dei paesi descritti (Europa, Libia, Asia) e soprattutto alla misurazione di coste, traversate, strade, confrontando le misure delle terre di tutta l'ecumene. Seguendo Polibio, abbandonò l'indirizzo della cartografia e della geografia astronomico-matematica. Ateneo (*Deipn.*, 3, 111 d) menziona un'altra sua opera dal titolo *Iōnika hypomnēmata*.

8. Dallo studio di Pépin (PéPE, pp. 231-236, qui in parte ripreso) risulta ben delineata la posizione di Porfirio di fronte al problema dell'allegoria. Essa coinvolge anzitutto il rapporto storia-allegoria; nella sua grande opera *Adversus Christianos* (fr. 69, p. 88, 19-22 Harnack) Porfirio sostiene che l'interpretazione allegorica di un testo richiede prima di tutto che esso abbia un senso letterale in sé compiuto, chiaro e accettabile, tale che non susciti ripugnanza in chi ascolta: quella ripugnanza e vergogna che, secondo Origene (*C. Cels.*, 4, 48), evocano i miti greci presi nel loro senso letterale. Per quanto concerne il *De antro* si pone il problema se la descrizione della grotta rifletta o no una realtà storica. Già Strabone (1, 3, 18) aveva affermato che se a Itaca non esisteva più un tale antro, ciò era dovuto alle trasformazioni avvenute nel tempo.

Secondo Porfirio l'antro omerico è quindi un intreccio di realtà e finzione, e comunque si impone il compito di ricercarne il senso nascosto per scoprire che la consacrazione della grotta da parte di uomini vissuti prima di Omero è « tesoro di antica saggezza ». Cioè « il testo omerico tanto più invita

all'esegesi allegorica in quanto riflette non una finzione immaginata dal poeta, ma una realtà preesistente; la storia fornisce all'allegoria una base migliore rispetto al puro mito e lo sfruttamento allegorico prende tutto il suo valore solo se parte da un testo dotato di un senso letterale consistente » (PéPE, p. 238).

In tal modo Porfirio si differenzia nettamente dalla tradizione del platonismo medio, che condannava e abbandonava il senso letterale dei miti omerici, in quanto empi, per rifugiarsi nell'allegoria (*De subl.*, 9, 7; Pseudo-Eraclito, *All. hom.*, 1, 1); Porfirio, nella sua attività di commentatore di Omero e Platone, non solo pensa che sfruttamento allegorico ed esattezza storica non siano incompatibili, ma che anzi la validità della lettera del testo sia preliminare a una migliore esegesi allegorica.

9. L'antro è simbolo del cosmo, luogo di iniziazione e rinascita, immagine del centro e del cuore. È luogo sacro e del sacro, equivalente a un tempio (cfr. *De antro*, capp. 6, 12 e la nota 45) in quanto spazio consacrato che si oppone allo spazio profano; l'antro iniziatico è *imago mundi* e come tale forma un tutto completo che contiene l'immagine del cielo (la volta) e della terra (il suolo). Poiché è luogo di morte e (ri)nascita iniziatica deve dare accesso ai dominii sotterranei, infernali, e a quelli sovraterrestri, corrispondendo perciò alla nozione di centro: come la Montagna Sacra, l'antro è immagine del centro spirituale e punto di unione tra cielo terra inferi. È luogo nascosto e coperto, inaccessibile ai profani, al quale accede solo l'iniziato dopo aver percorso il labirinto (cfr. la nota 116): è nascosto anche in riferimento al segreto iniziatico. In esso avviene l'iniziazione, il passaggio dalla morte (al mondo profano) alla nascita, e questo passaggio, come ogni passaggio, deve avvenire nell'oscurità; in

proposito esplicita è la testimonianza di Sinesio (*De prov.*, 124 b): l'ignoranza nel caso dei riti iniziatici è una forma di venerazione ed è per questo che si celebrano di notte i misteri e per questo si scavano antri inaccessibili: occasioni e luoghi adatti a celare azioni segrete di ispirazione divina. Clemente Alessandrino (*Strom.*, 1, 15, 66) racconta che Pitagora fu iniziato dagli egiziani alla filosofia mistica in luoghi sotterranei (*adyta*). Le biografie di Pitagora (Porfirio, *Vit. Pyth.*, 9; Giamblico, *De vita pyth.*, 27) tramandano che il filosofo aveva scelto un antro isolato come « casa della sua filosofia ».

Va tuttavia osservato che l'oscurità dell'antro è relativa, perché rinascita è anche illuminazione (GuSF, pp. 211-231). L'oscurità degli antri mitraici viene polemicamente rilevata dagli autori cristiani (Tertulliano, *De cor. mil.*, 15; Firmico Materno, *De err. prof. rel.*, 5; Pseudo-Agostino, *Quaest. vet. nov. test.*, 113, 26).

10. Si allude a Senofane di Colofone, vissuto tra il 565 e il 475 a.C., il quale afferma: « dalla terra viene la totalità delle cose e nella terra la totalità delle cose si risolve » (21 B 27 DK); « terra e acqua sono tutte le cose che nascono o si formano » (21 B 29 DK); « tutti siamo nati dalla terra e dall'acqua » (21 B 33 DK). Dall'elemento primo – la terra – si sarebbe separata l'acqua, secondo elemento, e insieme essi avrebbero dato vita all'universo e all'uomo. Si è osservato (UnSTF, p. cxxv) che questi tre frammenti rispecchiano l'antica religiosità di Gaia, rievocando un concetto pre-ellenico di una grande divinità femminile esprimente la contemporanea presenza di vita e morte. Per Senofane (21 B 28 DK; Aristotele, *De caelo*, 294 a 21) la parte inferiore della terra si estende all'infinito, ha le sue radici nell'infinito (*ep'apeiron... errizōsthai*): è l'immagine dell'albero cosmogonico, concezione religio-

sa che si ritrova nell'antica tradizione indiana (*Atharvaveda*, 2, 7, 3; 10, 7, 38; *Bhagavadgītā*, 15, 1-3) e in Ferecide di Siro, il primo teologo della tradizione greca, menzionato nel *De antro*, cap. 31; vissuto nel VI secolo a.C., egli fu il primo a scrivere sulla natura e sugli dèi (Teopompo, FGrHist, 115 F 71), non ebbe maestri ma si valse della rivelazione di Ham (Clemente Alessandrino, *Strom.*, 6, 6, 53) o dei segreti libri dei fenici (7 B 4 DK); per Giuseppe Flavio (*Contra Ap.*, 1, 14) egli imparò da egiziani e caldei. Nella sua cosmogonia Ferecide parla di Zas (Zeus), Chronos (tempo) e Chthonie (« la dea nella terra ») come delle tre prime divinità: Zeus, quando sposa Chthonie, le regala un manto su cui ha intessuto terra e oceano – l'atto demiurgico di cui parla Proclo (7 B 3 DK; per il significato del « tessere », cfr. la nota 49) – ed è questo manto, disteso su una « quercia alata », che trasforma Chthonie in *Gē*, la terra, quando essa lo indossa. « La tessitura del peplo che Chthonie, dea della terra, deve indossare per diventare *Gē*, rappresenta la creazione del corpo della terra stessa... e l'albero *hypopteros* rappresenta o l'ossatura della terra... o l'albero del mondo che alimenta con le radici e contiene fra i rami la vita universale » (MoZeFG, pp. 195-196).

La terra, quindi, per Ferecide è il principio di tutte le cose (7 A 10 DK), e Oceano, raffigurato sul peplo, è concepito come una sua parte, come un aspetto del tutto, cioè la terra rappresentata nell'albero cosmogonico. In Ferecide e Senofane è testimoniato l'antico legame tra albero cosmico e dea; l'albero cosmico, che si identifica con la dea, nell'iconografia e nella mitologia arcaiche è la fonte inestinguibile della fertilità cosmica, è fonte di creazione, ultimo fondamento della realtà (ElTH, pp. 241-246). La sapienza dei due teologi affiora per allusioni in

più punti del *De antro*, dove è presente sia il simbolismo del tessere sia quello dell'albero (cfr. le note 112 e 113).

11. L'antro è simbolo del cosmo; la pietra, umida, oscura, solida è simbolo di *hylē* (« materia ») inerte, ostile alla forma, infinita per mancanza di forma, fluida. Queste caratteristiche attribuite a *hylē* e il concetto di materia hanno una ricca tradizione nel pensiero speculativo greco, di cui qui si indicheianno le tappe più rilevanti, funzionali a inserire in un più ampio contesto la sezione del *De antro* relativa alla materia.

Porfirio tratta del problema della materia nella *Sententia*, 20 Lamberz, ove riprendendo termini plotiniani dicc che secondo gli antichi (il riferimento è a Platone, *Tim.*, 49 a) essa è negatività, ossia puro non-ente, incorporea perché è diversa dai corpi – sintesi di materia e forma – priva di vita perché non è pensiero, non è anima, né alcun'altra cosa dotata di vita; è priva di forma perché è solo potenzialità recettiva, variabile perché sempre diviene e mai permane in uno stato particolare, illimitata perché non ha determinazioni quantitative. Tale concezione della materia risale in ultima analisi alla mitica cosmogonia del *Timeo*: Platone oltre a Intellegibile e Sensibile distingueva una terza specie, *chōra*, il luogo (*ibid.*, 52 b) o spazio che tuttavia alcune espressioni designano come « ricettacolo di tutto ciò che si genera » (*ibid.*, 49 a; 51 a-b; 53 a), « materia formativa di tutto » (*ibid.*, 50 c; 50 a, e); a partire da Aristotele (*Phys.*, 209 b) spazio e materia vengono identificati, e nel medioplatonismo si individuano due soli princìpi, Dio e materia (cfr. Diogene Laerzio, 3, 69). La concezione della materia dei medioplatonici risale quindi a Platone attraverso il pensiero di Aristotele che ha sostituito il termine e la nozione di *hylē* a quella di « ricettacolo » del *Timeo*, trasformandola

da « spazio in cui » a « materia da cui » (WiCM, p. 243).

Hylē, principio di negazione cosmologico e antropologico, è definita con termini di reminiscenza platonica anche negli *Oracoli caldei* (fr. 163 Des Places): essa è l'abisso del mondo sublunare, oscuro perché lontano dalla luce metafisica, identificata con *Hades*, amorfa (*Tim.*, 50 c-d; 51 a), invisibile (*ibid.*, 51 a) e perpetuamente agitata da un movimento disordinato; essa è *rheustē* (« fluida », *Orac. cald.*, fr. 128, 2; cfr. pure *rheousa ousia* per indicare la realtà in Proclo, exc. Vat. 193, 12; cfr. W. Kroll, *De Oraculis chaldaicis*, Breslau, 1894, p. 54): l'aggettivo è connesso con *rhein* « scorrere », voce di risonanza eraclitea (22 A 6 DK): Aristotele afferma infatti che Platone seguiva Eraclito nella visione delle cose sensibili (*Met.*, 987 a), e Sesto Empirico (*Pyrrh. hypot.*, 3, 115) accosta Platone e Eraclito per la concezione del flusso perenne della materia. La tradizione dossografica attribuisce a Talete Pitagora Anassagora Eraclito e a tutti gli stoici il principio di *hylē rheustē* (Pseudo-Plutarco, *De plac. phil.*, 882 c); esso appare anche in Protagora (80 A 10 DK) e nell'eracliteo Cratilo. Poi in Senocrate (fr. 28 Heinze) la materia, come la *tetraktys* pitagorica, è *aenaos*, « sempre scorrente » (cfr. BuLS, p. 72; *contra* PaSE, pp. 335 sgg.).

Nel *Timeo* (42 d; 43 a-b, d) la realtà presuppone l'immagine di un fiume dai flutti disordinati – l'Euripo del *Fedone* (90 c), dove la metafora designa l'insieme della realtà quale appare a chi non accede al ragionamento giusto e alla verità (cfr. anche *Crat.*, 440 c; Massimo di Tiro, *Or.*, 10, 5; *De antro*, cap. 34). Queste immagini e questo vocabolario si ritrovano anche nei medio e neoplatonici e in Numenio (una fonte importante per Porfirio nel *De antro*, cfr. la nota 30); la materia non è l'essere perché è incapace di rimanere nello stesso stato; *hylē* è infatti un fiume impetuoso e instabile, « indefini-

ta » (*aoristos*) e illimitata in profondità e in larghezza (Numenio, fr. 3 Des Places). La materia è infinita, indeterminata, irrazionale, inconoscibile e pertanto senza ordine e instabile (fr. 4a); è diade e fluida (fr. 11). Tuttavia Numenio, seguendo alcuni medioplatonici (Attico, Plutarco, Celso), identifica il movimento disordinato della materia con il male e postula due anime cosmiche, una buona e una cattiva, identica alla materia (Calcidio, *In Plat. Tim.*, 299). A questo proposito in Porfirio non appare una visione coerente: la materia è fondamento del male perché danneggia le anime (*Sent.*, 30, p. 21 Lamberz) o è il male (*De abst.*, 1, 30) come tutto ciò che è corporeo. Accanto al pensiero di Plotino in Porfirio vi è anche un influsso di Numenio (WaPN, p. 70; per il medioplatonismo si veda anche Albino, *Didask.*, 8, p. 162 Hermann ove la materia è fluida, amorfa, senza qualità e invisibile, e Apuleio, *De Plat. dogm.*, 1, 5). I platonici applicano l'aggettivo *rheustos* anche ai corpi e al corpo umano: così Plotino (*Ennead.*, 2, 1, 1, 8; 4, 7, 8, 45), Albino (*Didask.*, 1, p. 152, 9; 11, p. 166, 27 Hermann), Seneca (*Epist.*, 58, 24 e 27), Clemente Alessandrino (*Strom.*, 2, 20, 118, 5; 3, 12, 86, 4), Origene (*In Joh.*, 13, 33), Calcidio (*In Plat. Tim.*, 203-210) che riprendendo Porfirio parla della materia come corpo fluido e irriguo, simile a un fiume.

Questa realtà perennemente fuggevole deve essere catturata da una forma e immobilizzata: Plotino (*Ennead.*, 6, 6, 3, 16 e 34) dice che l'infinito è colto dal limite, che è gettato sull'infinito come una rete. Per l'infinità della materia inconoscibile cfr. Platone, *Phileb.*, 17 e; Aristotele, *Phys.*, 189 a; *Met.*, 994 a; Plotino, *Ennead.*, 5, 1, 7, 23; 3, 6, 6, 17; Porfirio, *Comm. in harm. Tol.*, p. 85, 18 Düring; Apuleio, *De Plat. dogm.*, 1, 5; Calcidio, *In Plat. Tim.*, 312; Cicerone, *Acad. pr.*, 2. Negli *Oracoli caldei* le Idee particolari danno forma alla materia che « desidera visi-

bilità » (fr. 37 Des Places) attraverso l'unione con le Forme. In Numenio il cosmo nasce dalla materia in cui il Demiurgo ha annodato legami di armonia e, per paura che essa rompa i suoi ormeggi e vada alla deriva, egli resta dritto su di essa come su una nave in mare (fr. 18 Des Places).

L'inerzia della materia (*argos*) si ritrova negli *Oracoli caldei* (frr. 94; 163, 5 Des Places) e in Plutarco (*De an. procr.*, 1015 a; 1014 e-f) ove è senza qualità e inerte di per se stessa (cfr. Platone, *Tim.*, 50 b, d-e; 51 a, ove il soggetto è *chōra* « spazio », identificato da Plutarco con *hylē*: *De an. procr.*, 1024 c, e; Pseudo-Plutarco, *De plac. phil.*, 882 c).

Plotino caratterizza la materia come il sostrato indeterminato, privo di Forma e di qualità (*Ennead.*, 2, 4, 6; 4, 7, 3) che non è Anima, Intelligenza o Vita; non è una Forma o un principio razionale o un termine, ma assoluta indeterminazione; non crea nulla (3, 6, 7) ma è potenzialità del divenire di tutti gli esseri; essa è il Male (1, 8, 3), l'abisso ultimo e oscuro cui giunge la ragione all'ultimo gradino della scala degli enti (1, 8, 14).

Il termine *antitypon*, « ostile alla forma », esprime in Porfirio quello che nel pensiero numeniano è la resistenza della materia alla Provvidenza divina: questa è l'attività regolatrice e ordinatrice del Dio, che opera sul disordine della materia. Egli la adorna portandola a uno stato favorevole, unendo ordine e disordine, misura con mancanza di misura, bellezza con bruttezza. Allora *hylē* diventa *corporum nutrix*, « nutrice di corpi », madre del mondo ordinato materiale, in cui pure rimane un residuo di male (in Calcidio, *In Plat. Tim.*, 298-299). L'idea, già platonica, di una materia che mantiene qualità negative è condivisa dai caldei (cfr. LeCO, p. 375). Proprio per l'attività demiurgica che porta la materia all'ordine, anche se non completamente, il cosmo è amabile e bello, pur se tenebroso (cfr. *De an-*

tro, cap. 6; Proclo, *In Plat. Tim.*, 1, p. 382, 12 Diehl).

Porfirio insiste anche sull'oscurità del mondo della materia, un tratto che ha una precisa corrispondenza negli *Oracoli caldei*: in essi il mondo sublunare, lontano dal Fuoco noetico, è definito « dal cupo bagliore » o « che odia la luce » del *lumen* intellegibile (frr. 134, 163 Des Places). Nel sistema caldeo si oppongono dèmoni buoni, dèi ed eroi che vivono nella luce e dèmoni ulici (della materia) che risiedono nell'oscurità, opposizione basata sul dualismo iraniano di Luce, principio buono, e oscurità, principio del male, propria del mondo della materia. Su questa antinomia Porfirio basava uno schema teologico nel *De philosophia ex oraculis*. Nel *Poimandres* ermetico i fedeli devono lasciare l'oscura e odiosa luce di questo mondo dalla quale viene la natura umida (*Corpus Herm.*, 1, 20). Così in un papiro magico (*P. Mag.*, 4, 497) il mondo terrestre opposto alla luce del mondo celeste è « privo di luce ». Questa opposizione Dio-luce, Materia-oscurità è anche pitagorica (45 B 5 DK); si ritrova negli gnostici platonizzanti, ove *skotos*, « tenebra », è essenza del Principe degli abissi (Tolomeo, *Ep. ad Flor.*, 5, 6).

12. Nel testo vi è una paretimologia: *kosmos* « cosmo » viene da *diakosmēsis* « ordinamento ». Il conio della parola *kosmos* viene attribuito a Pitagora, che con essa per primo designò l'universo (Giamblico, *De vita pyth.*, 162). Cosmo è il mondo come totalità ordinata e armonica rispetto al *chaos* originario. Proprio l'antitesi tenebroso-amabile rappresenta e sintetizza l'enigma dell'antro che sottende significati reconditi, trascendenti.

13. L'unica fonte che dia notizia di Eubulo è Porfirio, che nel *De abstinentia* (4, 16) lo ricorda come autore di un'opera in molti libri in cui si esponevano in dettaglio i risultati di una ricerca su Mitra.

In questo capitolo del *De antro*, tuttavia, le espressioni *pantōn poiētou, eikona pherontos, symbola pherontōn*, sembrano indirizzate a Numenio (per il quale cfr. la nota 25) piuttosto che a Eubulo: si è quindi avanzata l'ipotesi che si tratti di un estratto di Eubulo reinterpretato da Numenio (TuMP, p. 27).

Eubulo visse tra il I secolo a.C. e il I secolo d.C.: in questo passo del *De antro* egli attribuisce a Zoroastro e ai magi l'istituzione dei misteri di Mitra. Nella tradizione greco-romana Zoroastro, il leggendario fondatore del mazdeismo, diventa infatti un mago e magi sono i suoi discepoli, i sapienti per eccellenza: si tratta di teologi e liturgisti che possiedono la scienza delle relazioni cultuali con il divino, al quale si consacrano (cfr. BiCuMH, II, B 10 a, B 10 b, O 8, S 12). Nella tradizione pitagorica, a partire dall'età ellenistica (III secolo a.C.), i discepoli narravano che Pitagora stesso era andato a Babilonia, alla scuola di Zoroastro: per loro Zoroastro non era vissuto 6000 o 600 anni prima di Platone, ma era contemporaneo di Pitagora. Zoroastro e i magi suoi discepoli diventano quindi i pitagorici della Persia: è senz'altro un pitagorico colui che attribuì a Zoroastro, prima della sua predicazione, un lungo periodo di isolamento e di silenzio su una montagna per amore della sapienza e della giustizia, l'osservanza del vegetarianesimo e la metempsicosi, di fatto ignota al mazdeismo (cfr. BiCuMH, I, pp. 27-28; II, B 17). Eubulo infatti, dice Porfirio (*De abst.*, 4, 16), attribuiva ai magi, divisi in tre classi, la pratica dell'astinenza dalle carni e dai sacrifici animali, nonché la credenza nella metempsicosi. Alcuni dati di queste tradizioni sono autenticamente mazdei, quali l'usanza di sacrifici sulle montagne e di grotte sacre e la condanna del sacrificio cruento del bue da parte di Zoroastro (cfr. però PuSR, II, p. 142), e senz'altro la pratica dei seguaci di Mitra

risale a un prototipo orientale. Ma le fonti mazdee non parlano di un periodo di ritiro di Zoroastro, né predicano l'astinenza dalle carni: la metamorfosi subita da Zoroastro e dai magi è opera di pitagorici, una setta aperta da sempre alla cultura orientale.

In questo passo del *De antro* viene attribuita a Zoroastro l'istituzione del prototipo degli *spelea* mitraici, il luogo dell'iniziazione in cui al *mystēs* viene insegnata la dottrina del dramma della discesa dell'anima nel mondo e il suo ritorno al cielo, dopo prove espiatorie. La *mystagōgia* comprendeva anche la spiegazione di simboli, come la scala a sette porte citata da Celso (cfr. le note 55 e 116). Attribuire a Zoroastro la fondazione dell'antro di Mitra è un dato singolare, perché in realtà lo zoroastrismo vuole ignorare Mitra e adora solo Ahura-Mazdā, il dio supremo, padre e creatore del cosmo.

14. Mitra « artefice » di tutto, « padre » e « demiurgo » del mondo è linguaggio platonico che ricorda *Timeo*, 28 c, e riappare in *Corpus Herm.*, 5, 3-5: Dio è artefice e padre del tutto.

Mitra, antica divinità aria, è nominato nell'Avesta a fianco di Ahura-Mazdā ed è dio della luce celeste e della verità. Il mitraismo si costituisce in età ellenistica e, pur derivando dall'antica religione naturalista iraniana, si trasforma a contatto con i caldei, dai quali eredita l'astrolatria, e con i greci, per cui Mitra viene assimilato a divinità olimpiche elleniche – Mitra è dio della luce, nato dalla roccia e uccisore del bue (cfr. le note 48 e 68): il concetto di Mitra-demiurgo è sconosciuto allo zoroastrismo; esso è frutto di quel processo di ellenizzazione del mitraismo compiuto da neopitagorici platonizzanti come Eubulo, Pallas (I secolo d.C.) e anticipato dallo stoico Posidonio (TuMP, p. 21). D'altra parte, la scuola filosofica che, a partire dall'età ellenistica, più influì sui magi fu proprio quella stoica (BiCuMH,

I, pp. 32, 92), dando luogo a una fusione delle dottrine zoroastriane e stoiche. Già nel I secolo a.C. Mitra è identificato con Helios, Sole, e sotto Antioco I si ufficializza un culto sincretistico greco-iraniano ad Apollo-Mitra-Helios-Hermes. Il Sole nella tradizione greca è la ragione del mondo (Cleante, SVF, I, frr. 449-502), « generatore degli dèi e padre di tutte le cose » (Sofocle, fr. 752 Radt), come il demiurgo del *Timeo* e Mitra nel *De antro*. Posidonio attribuiva un ruolo di assoluta preminenza al Sole, cuore del cosmo, sede della forza vitale, fonte di ogni vita fisica e spirituale (cfr. Cleante, SVF, II, fr. 154; Plutarco, *De facie in orbe lun.*, 928 b; Macrobio, *In Somn. Scip.*, 1, 20, 1-6), mediatore cosmico in quanto legame nell'eptacordo celeste (TuMP, p. 11). Mitra in Plutarco (*De Is. et Osir.*, 369 e-f), è *mesitēs*, mediano: egli è agli equinozi (cfr. *De antro*, cap. 24), tra luce e tenebre, tra bene e male, tra Horomazes (Ahura-Mazdā) e Arimanios, i due princìpi sempre in lotta. Nel pantheon greco questo ruolo mediale è tipico di Hermes; l'opera demiurgica di Mitra-Helios si esplica nella tauroctonia con la quale egli, come Helios, diffonde nel mondo la vita. Il dio demiurgo mediano compare anche nella riflessione gnostica (Tolomeo, *Ep. ad Flor.*, 7, 4-5).

15. Gli elementi cosmici sono i pianeti e *climata* le regioni del cielo, che rinviano anche ai venti (cfr. la nota 87): l'antro-mitreo, cioè, riproduce simbolicamente i luoghi che corrispondono alle vicissitudini dell'anima nel cosmo (cfr. Apuleio, *Metam.*, 11, 23, 7), il percorso che probabilmente si faceva compiere all'iniziato. Esso nei misteri di Mitra è rappresentato dalla scala a sette porte (Origene, *C. Cels.*, 4, 22) corrispondenti alle sette sfere planetarie, della quale si ha una testimonianza musiva nel Mitreo di Felicissimo a Ostia.

16. Dopo Zoroastro, che avrebbe inaugurato l'uso

dell'antro come luogo di celebrazioni misteriche, quest'usanza si sarebbe diffusa anche presso « altri ». Si è pensato che questa formula generica sia stata suggerita a Porfirio dagli antri misterici di Dioniso (BoAMD, p. 125): le testimonianze e i dati letterari e figurativi mostrano il dio in stretto rapporto con l'antro fiorito e oscuro (cfr. *De antro*, capp. 5, 6, 7, 9) in cui viene allevato dalle Ninfe o da altre figure femminili: la sua educazione, nelle versioni di Oppiano (*Cyneg.*, 4, 245-246) e di Nonno (*Dionys.*, 9, 101 sgg.), è una vera e propria iniziazione, accompagnata da danze « mistiche » nel primo caso, affidata alla ninfa Mystis – nome parlante – nel secondo. La nascita di Dioniso nell'antro è avvolta di luce (per alcuni paralleli cfr. la nota 48). Livio (39, 13) parla di « caverne nascoste », luoghi di iniziazione tipici dei misteri dionisiaci. Ateneo (*Deipn.*, 5, 198) descrive una grotta bacchica artificiale in cui si trovano due fonti, di vino e di latte: anche nel mitreo del *De antro* le fonti sono simboleggiate da anfore e crateri (cfr. cap. 17 e la nota 63). Negli antri dionisiaci si svolgono dunque riti comprendenti danze e banchetti in un'atmosfera di gioia mistica (Plutarco, *De sera num. vind.*, 565 f; Platone, *Resp.*, 364 e, che si riferisce a cerimonie di derivazione orfica e di Museo; Aristide Quintiliano, *De mus.*, 3, 25, p. 129 Winnington-Ingram). Secondo Boyancé questi antri suggeriscono a Porfirio la menzione di altri riti iniziatici fondati sull'esempio di Zoroastro. Egli ritiene che l'antro dedicato al cosmo, considerato nel suo insieme e nelle sue parti (di cui sono simbolo le Ninfe, cfr. *De antro*, cap. 13), alluda al dio Pan; anch'esso era venerato in grotte, spesso associato alle Ninfe, e all'epoca di Porfirio veniva interpretato come simbolo del cosmo in virtù di una facile etimologia (Pan = Tutto; cfr. *Orph. Hymn.*, 11; *Orph. Fragm.*, 54 Kern; Servio, *In Verg. Buc.*, 2, 31; Cornuto, *Comp. theol.*, 27, pp. 49 sg. Lang; Porfirio, *Peri*

ag., fr. 9, p. 18* Bidez). Tuttavia Dioniso, per il quale si è opportunamente evidenziata la funzione dell'antro, non è l'unica divinità greca associata a grotte: esse sono luogo di culto e di celebrazioni misteriche anche nella religione di Zeus, di Demetra, della Grande Dea, di Bendis, Cibele, della Bona Dea, di Pan (per cui cfr. le note 73 e 75).

17. *Aoratoi dynameis* sembra rievocare *Timeo*, 52 a, ove le Idee vengono definite « una specie che è sempre nello stesso modo, non generata né peritura, che non riceve in sé altra cosa da altrove, né passa mai in altra cosa, e che non è visibile né percepibile in altro modo, ed è quella appunto che all'intelligenza fu dato di contemplare ».

Negli *Oracoli caldei* le Idee, gli dèi creati, emanazioni del dio supremo o Fuoco noetico, sono potenze incorporee e invisibili. Come nota Lewy (LeCO, p. 334) si tratta di una reinterpretazione delle Idee che da pensieri del Dio diventano i suoi poteri attivi. Questa nuova dottrina della Divinità come totalità della potenza e delle Idee come potenze parziali, cioè energie che operano nel mondo, appare per la prima volta in Filone, ed è sintesi della concezione stoica del potere immanente nel mondo e della dottrina platonica delle Idee. I platonici e gli *Oracoli caldei*, per i quali il dio è tutto ma noeticamente (fr. 21 Des Places), si oppongono all'idea di una mescolanza del divino con la materia, quale era nella dottrina stoica degli *spermatikoi logoi*, « ragioni seminali »: nella Stoa essi sostituiscono le Idee (SVF, II, fr. 717) e sono « le forze germinative in cui si esprime la creatività della ragione universale, le forze che si manifestano nelle singole parti della materia » che portano alla formazione delle cose individuali (PoS, I, p. 151). Essi fluiscono dalla forza prima creatrice, ragione cosmica che compenetra tutto l'essere.

Plotino parla di *spermatikoi logoi* inerenti alla materia come forme razionali che agiscono su di essa (*Ennead.*, 5, 9, 6; 6, 7, 5; 4, 3, 10). Filone condivide la posizione dei platonici di fronte alla teoria stoica di una mescolanza del divino con la materia: « il divino nella formazione del mondo impiega certe potenze incorporee di cui il nome più proprio è Idee » (*Leg. spec.*, 1, 329); le Idee, potenze invisibili, tengono insieme il cosmo con legami che non si possono sciogliere (*De migr. Abr.*, 181).

Rispetto a Platone, il medioplatonismo si pone quindi su una linea di continuità, ma introducendo una importante innovazione: le Idee di Platone, oggetti astratti, Forme eterne, diventano pensieri nella mente divina; questo concetto, anticipato da Filone, diventa più evidente in Plotino (*Ennead.*, 5, 1, 4). Per l'identità poteri invisibili-idee si possono ricordare Platone (*Soph.*, 247 b, e) e Plotino (*Ennead.*, 4, 8, 3), che chiama le idee potenze intellegibili. Per Plotino, in accordo con Filone, la potenza è effetto del dio trascendente (*ibid.*, 6, 4, 3; 6, 9, 5; dove l'Uno è potenza che genera l'essere rimanendo in se stesso): tra Filone e Plotino la dottrina caldea rappresenta una fase dello sviluppo della filosofia platonica. Porfirio nel *Peri agalmatōn* (fr. 1, p. 1* Bidez) mostra come avvenga la transizione dalla dottrina stoica delle potenze seminali: esse, analogamente a quanto afferma Filone, vengono caratterizzate come idee incorporee, intellegibili, potenze del dio supremo con le quali egli pervade il cosmo (LeCO, p. 348).

18. Si tratta forse di un frammento orfico, come si suggerisce nell'edizione Westerink del *De antro*. Nelle teogonie orfiche – eudemea e rapsodica, che per i neoplatonici è « la teogonia orfica » (cfr. WeOP, p. 138) – compare il mito di Crono che ingoia i figli (*Orph. Fragm.*, 59, 132, 138, 146 Kern). A questo

passo si può accostare l'interpretazione plotiniana del mito di Crono: il dio rappresenta l'Intelligenza, prodotta dall'Uno, che genera gli Intellegibili e li trattiene tutti in sé. Questo è per Plotino il significato del mito esiodeo di Crono che divora i figli quando nascono (Esiodo, *Theog.*, 459-467): egli è il dio molto saggio che riprende sempre in sé gli esseri generati (*Ennead.*, 5, 1, 7, 30-35), si compiace di ciò che genera, ama i suoi figli e li conserva tutti in sé (5, 8, 12, 3-7). Il suo nome significa « intelligenza e sazietà » (5, 1, 4, 9-10). L'immagine di divorare i figli, le potenze invisibili-idee, ossia – nel linguaggio plotiniano – gli Intellegibili, nel *De antro* è sostituita da quella di una caverna in fondo all'Oceano dove Crono nasconde la sua prole, non permettendo loro di entrare nel mondo.

L'associazione Crono-antro-Oceano, oltre che in Eustazio (*In Dion. perieg.*, 32), compare nel mito plutarcheo del *De facie in orbe lunae* (941 f): Crono dorme in una caverna profumata dispersa nel mare a occidente di Ogigia (cfr. *De def. orac.*, 420 a); il sonno di Crono è di tradizione orfica (*Orph. Fragm.*, 149-154 Kern) e secondo Pohlenz (in RE, XI, 2013) sostituisce in Plutarco il motivo della castrazione. In questo antro Crono profetizza l'ordine del mondo prima che Zeus ne sia consapevole. È forse riconducibile alla stessa linea di pensiero *Orph. Fragm.*, 155 Kern (Teogonia dei rapsodi): Crono consegna a Zeus, demiurgo, i princìpi di intelligenza, detiene i princìpi di creazione e riunisce tutto quanto ha generato ingoiandolo, unificandolo nella sua essenza semplice e indivisa. In lui sono i legami di tutta l'opera demiurgica.

19. Per le Ninfe, spesso associate a Demetra e Kore, cfr. la nota 65; SaES, pp. 68-80. La tradizione menziona varie grotte consacrate a Demetra e Kore: una cavità chiamata *Bathos* era un santuario delle due

Grandi Dee a Trapezunte (Pausania, 8, 29, 1), dove ogni due anni se ne celebravano i riti; il termine *megara*, « sotterraneo », « voragine », designava i santuari, dove si sacrificavano le vittime (*ibid.*, 9, 8, 1). I megaresi ne rivendicavano l'invenzione (*ibid.*, 1, 39, 5) e mostravano un *megaron* – molto arcaico – della dea Demetra sull'acropoli (*ibid.*, I, 40, 6). Il santuario più famoso era la grotta sacra sul monte Elaios non lontano da Figalia, circondata da un bosco sacro, in cui vi era una fonte di acqua fredda (*ibid.*, 8, 42, 1 sgg.): qui Demetra si rinchiuse dopo il ratto della figlia, afflitta da un dolore inconsolabile, rivestita di una tunica nera.

20. « Teologi » sono coloro che parlano di dèi e di cose divine: *theologia* compare per la prima volta in Platone, *Repubblica*, 379 a, con il significato di « discorso che tratta di dèi » ed è pertinenza dei poeti. In Aristotele il termine si applica ancora ai poeti, ai primi poeti teologi, cioè a Omero, Esiodo, Orfeo, Museo (*Meteor.*, 353 a; *Met.*, 1000 a, 983 b) e ad autori di cosmologie come gli orfici. In Porfirio « teologi » si riferisce a neopitagorici, ad autori che si ispirano al *Corpus Hermeticum*, agli *Oracoli caldei* e ai loro primi commentatori. In Plutarco (*De def. orac.*, 417 f) teologi sono i sacerdoti di Delfi, autori e cantori di inni in lode degli dèi, mentre l'avverbio *theologikōs* indica il modo di esprimersi proprio dei teologi-antichi poeti, che velavano il loro pensiero in un linguaggio simbolico, enigmatico e allegorico (cfr. FeRH, III, pp. 598-603).

21. Per le Ninfe Naiadi cfr. la nota 28.

22. Th. Bergk, *Poetae Lyrici Graeci*, III, Lipsia, 1882[4], p. 684.

23. Empedocle, 31 B 120 DK. Come già Plotino, anche Porfirio collega l'antro platonico e quello empedocleo: Plotino (*Ennead.*, 4, 8, I, 1-33) dice che essi

significano il nostro mondo, dove il viaggio verso l'intelligenza è per l'anima la liberazione dai suoi legami e l'ascesa fuori dalla caverna; per l'anima il corpo è una prigione e una tomba, il mondo caverna e antro (*ibid.*, 4, 8, 3, 3). Più tardi Proclo (*In Plat. Tim.*, 1, p. 333, 28 Diehl) afferma che alcuni per spiegare la malvagità dell'universo si rifanno ai detti degli antichi, che chiamano il mondo antro prigione caverna. L'immagine del corpo-prigione-tomba, di tradizione orfica e pitagorica, è attestata in Platone (*Phaed.*, 62 b, 81 e, 82 e; *Axioch.*, 365 e; *Crat.*, 400 c) e in Filolao, 44 B 14 DK. Tramite Porfirio, che attribuisce il verso di Empedocle alle « potenze psicagogiche », è possibile individuare in esse le Ninfe del frammento 31 B 122 DK, coppie femminili oppositive che Plutarco (*De tranq. an.*, 474 b) definisce « sorte e destino » che accolgono ogni uomo quando nasce. Che l'antro sia luogo della metensomatosi lo suggerisce il frammento 31 B 126 DK tràdito da Porfirio: « la demonica potenza rivestendoli con l'inconsunto mantello della carne ». La potenza demonica è *Philia*, la quale « ricompone i corpi che *neikos* distrugge e trasferisce da una esistenza all'altra gli esseri umani » (GaE, p. 286). Si è detto che non è una innovazione sorprendente fare della caverna il luogo dell'incarnazione, poiché essa non ha un particolare significato nella mitologia e nella religione greca, dato il gran numero di paralleli (ZuP, p. 255); in Empedocle può aver giocato l'analogia caverna-grembo e un'eco della caverna della Notte orfica (*ibid.*, pp. 403-405). In effetti, anche se Empedocle è la prima testimonianza di questo uso simbolico della caverna, essa è un simbolo archetipico, presente in molte culture, di matrice universale, condensatore di energie cosmiche, luogo di nascita e di iniziazione, centro spirituale del macro e del microcosmo (DiS, *s.v.*).

24. È il celeberrimo mito platonico della caverna, esposto da Socrate nella *Repubblica* (514 a, 515 a, 517 a-b): in questo antro sotterraneo gli uomini sono trattenuti, fin dalla loro infanzia, da catene che li costringono al collo e ai piedi, sì che non possono muoversi né volgere il capo e vedono solo quello che hanno davanti a sé, perché la luce proviene da un fuoco acceso, posto alle loro spalle, lontano. L'immagine platonica dipinge quello che è il mondo sensibile, ove passano come ombre i riflessi del mondo trascendente. La citazione di Porfirio coglie nel passo platonico soprattutto il paragone mondo-antro, lasciando da parte il problema gnoseologico e metafisico che il mito platonico affronta. A questo passo si può accostare un altro mito platonico, senz'altro presente a Porfirio, ossia il mito geografico del *Fedone* (107 c-110 b). La Terra è sferica, molto grande e con molte cavità, diverse tra loro per forma e grandezza, in cui confluiscono acqua, nebbia e aria; la vera terra si libra pura nel cielo puro in cui sono le stelle, chiamato etere; i suoi sedimenti, acqua, nebbia, aria, si riversano nelle cavità, in cui noi abitiamo senza accorgercene, ritenendo, invece, di abitare in alto, alla superficie della terra. Tale mito platonico combina la teoria pitagorica della sfericità della terra, quelle ioniche della terra piatta e concava al centro (Archelao 60 A 4 DK) e il pensiero di Anassagora (59 A 42 DK), per il quale la terra è cava (*koilē*) e racchiude acqua nelle sue cavità (cfr. HaPP, p. 173). L'immagine delle cavità permette a Platone di evidenziare il contrasto tra la nostra povera terra e la vera terra, migliore, in cui abitano le anime disincarnate. Il mito ha un significato metafisico e uno escatologico: come per la caverna della *Repubblica*, il contrasto è non solo tra un mondo peggiore (il nostro), quello della cavità, e uno migliore, ma tra uno di apparenze e uno di realtà: chi abita nelle cavità ritiene di abitare

alla superficie e crede che l'aria sia il cielo in cui sono le stelle, come gli uomini della caverna della *Repubblica* credono che la realtà sia quello che vedono, non sospettando l'esistenza del mondo vero, intellegibile, che è fuori della caverna (*ibid.*, p. 174). Per la « vera terra » cfr. la nota 77.

25. L'essenza intellegibile ha attributi convenzionali: invisibile, salda e stabile. In particolare si può ricordare Numenio: l'essere incorporeo, immobile (fr. 4a Des Places) è eterno, stabile, identico a se stesso (fr. 5); perfetto, inattivo, esso non è visibile se non all'occhio dell'intelletto, per cui si può dire intellegibile (*noēton*, frr. 16-17). Cfr. Albino, *Didask.*, 10, p. 164 Hermann e Porfirio, *Sent.*, 30, 33, 34, 35, 39 Lamberz.

26. Per l'interpretazione delle due porte come simbolo della dissimiglianza nel mondo sensibile cfr. *De antro*, cap. 29 e le note 102 e 103.

27. Qui si conclude l'esegesi del valore simbolico dell'antro. Il metodo esegetico di Porfirio è stato definito un « pluralismo calcolato » (si veda, sopra, Introduzione, p. 19 e *De antro*, cap. 9 e le note relative): in effetti delle tre possibili interpretazioni dell'antro come simbolo: *a*) del mondo sensibile; *b*) delle potenze invisibili; *c*) dell'essenza intellegibile, Porfirio, concludendo, ritiene valida solo la prima perché è l'unica che giustifichi tutte le caratteristiche dell'antro, ossia oscurità, solidità, fluidità, umidità.

28. Le Ninfe Naiadi sono in particolare le divinità di acque dolci, fonti e sorgenti (cfr. *De antro*, capp. 7 e 13; Platone, *Phaedr.*, 230 c-278 b). Porfirio gioca qui sull'etimologia *Naiades* da *nama* « fonte » e *naō* « scorro ». È questa una delle etimologie note fin dall'antichità, tanto che ninfa è designazione allegorica o metonimica per acqua (Ateneo, *Deipn.*, 11, 465 a; *Orph. Fragm.*, 297a Kern; Cornuto, *Comp.*

theol., 22, p. 44, 5 Lang; Lido, *De mens.*, 4, 51). Altri rapporti etimologici erano individuati con *nēis* e *neanis* « giovane », con *lympha* e *nubes* in ambito latino (cfr. Cornuto, *Comp. theol.*, 27, p. 49, 14; 30, p. 60, 13 Lang; Heichelheim in RE, XVII, 2 col. 1528). In Omero (*Il.*, 6, 420; *Od.*, 6, 105; 9, 154, ecc.) ed Esiodo (fr. 304 Merkelbach-West) sono dette figlie di Zeus, modo generico per indicare la loro natura divina. La genealogia orfica (*Orph. Hymn.*, 51, 1), facendole figlie di Oceano, illustra in modo evidente l'intimo rapporto Ninfe-elemento liquido: esse sono state create dal vivo scorrere dell'acqua, dalla sua magia, dalla forza che ne emana, dal suo mormorio (ElTH, p. 177): per questo sono anche dette figlie di vari fiumi, come Acheloo, Asopo, Inaco (cfr. RE, *s.v.*). Nel culto, di origine molto antica, sono spesso associate in quanto rappresentanti della natura a divinità, come Hermes, Pan, Apollo, Dioniso e Artemide, che agiscono nella natura e ne rappresentano delle forze. Pur essendovi varie classificazioni delle ninfe (cfr. Omero, *Il.*, 20, 8; *Od.*, 6, 123; *Hymn. Hom.*, 5, 98; 19, 3, 19) sostanzialmente esse si dividono in tre categorie: Naiadi, Oreadi, Driadi; comunque rappresentano il manifestarsi della natura in acque, monti, boschi e sono da sempre collegate all'acqua che dona e risveglia la vita; i romani le onorarono solo come dee delle acque alle quali esse presiedono. Porfirio (*Peri ag.*, fr. 8, p. 12* Bidez) distingue Ninfe, potenze particolari delle acque dolci, e Nereidi, potenze delle acque del mare (cfr. Cornuto, *Comp. theol.*, 22, p. 44, 5 Lang; Eustazio, *Ad Homeri Il.*, 6, 21 sg., p. 622, 30).

In virtù di tale stretto collegamento le Ninfe partecipano al complesso e ambivalente simbolismo dell'acqua che in parte rappresentano: essa significa tutte le possibilità di esistenza, tutti i germi; toccare acqua significa sempre rigenerazione (cfr. la nota 63). Perciò tutta la vita discende da loro (Eschilo,

fr. 355 sgg. Mette), efore della generazione (Sallustio, *De dis et mun.*, 4, 9): appunto in quanto dee d'acqua esse sono madri e nutrici di eroi, personificazione della forza vitale della natura, protettrici di bestiame e di frutti, collegate in modo particolare all'apicoltura (cfr. la nota 65). Omero e Porfirio costituiscono una delle testimonianze letterarie del fatto, confermato da scavi e bassorilievi, che la residenza naturale delle Ninfe siano grotte e caverne (cfr. RE, XVII, 2, col. 1538; Menandro, *Dysk.*, 2; Teocrito, *Id.*, 7, 136-137).

Nel *De antro* si sottolinea il rapporto Ninfe-anime tramite il termine *nymphē*, che designa qualsiasi donna in età da marito, la fidanzata, la giovane sposa: in questa accezione le Ninfe diventano misticamente simbolo delle anime che scendono nella generazione per unirsi al corpo. Il processo di discesa nel mondo della genesi è poi collegato all'umido e all'acqua, come Porfirio elucida in una serie di associazioni, avvalorate da varie testimonianze. Ninfe e acqua sono d'altra parte in rapporto con il matrimonio e, in particolare, con il bagno della sposa: in ogni matrimonio vi sono Ninfe (scolio a Pindaro, *Pyth.*, 4, 106 a, II, p. 113 Drachmann; cfr. Plutarco, *Amat. Narr.*, 772 b; *De antro*, capp. 12, 19). In questa occasione, nei sacrifici alle Ninfe il rituale del bagno o del prendere acqua significa anche il potere fecondante dell'acqua: i fiumi sono detti *kourotrophoi*, ossia nutrono i giovani, perché il liquido conferisce crescita e gli antichi attingevano l'acqua per la sposa dai fiumi come fausto presagio di procreazione (scolii a *Il.*, 23, 142). L'usanza della sposa di andare al fiume locale, cospargersi d'acqua e rivolgere la preghiera di generare figli, si fonda sulla credenza nelle potenze generative e datrici di vita dell'acqua (scolio a Euripide, *Phoen.*, 347, I, pp. 291 sg. Schwartz); l'acqua rappresenta o conferisce il seme. (Cfr. OnOET, p. 230; *De antro*, cap. 17 e le note

63 e 33; inoltre la nota 50 per il rapporto Ninfe-tessere). Nei sogni « i fiumi, i laghi e le Ninfe d'acqua sono buon segno per la nascita dei figli » (Artemidoro, 2, 38).

29. *Genesis*, che nel testo ricorre più volte, è sempre stato tradotto con « generazione », nel duplice senso del termine greco di « generazione » e di « mondo sensibile, della materia ».

30. Sino alla fine del capitolo si cita Numenio (fr. 30 Des Places), una figura rilevante nell'esegesi dell'antro odissiaco e nella formazione filosofica di Porfirio (cfr. WaPN, pp. 35-78). Nato ad Apamea in Siria, della sua vita non si sa quasi nulla: una testimonianza di Clemente Alessandrino (*Strom.*, 1, 22) fornisce un *terminus ante quem* e consente di collocarlo nella seconda metà del II secolo d.C. – datazione peraltro accolta non da tutti gli studiosi: alcuni optano per la prima metà. Associato a Cronio, viene definito già dagli antichi sia neopitagorico sia platonico; come risulta dalla *Vita Plotini* (cap. 14) di Porfirio, egli veniva letto nella scuola di Plotino, il quale, anzi, venne accusato di plagio per essersi appropriato di dottrine di Numenio. Delle sue opere, giunte in stato frammentario, sono note: *Peri tagathou* (6 libri), *Peri tēs tōn Akadēmaikōn pros Platōna diastaseōs*, *Peri tōn para Platōni aporrētōn*, *Peri aphtharsias psychēs*, nonché i titoli dei trattati *Peri arithmōn*, *Peri topou*, *Epops* in cui esercitava l'allegoresi dei testi biblici (WaPN, pp. 50 sgg.). Che il pensiero di Numenio abbia influito molto su Porfirio risulta tra l'altro dalle numerose citazioni del *De antro* (cfr. i capp. 21, 24, 28-34), tanto che – si è detto – Porfirio qui non farebbe che volgarizzare il pensiero di Numenio e di Cronio: il *De antro* sarebbe un riassunto in cui egli segue molto da vicino i suoi modelli (BuMH, pp. 419-423), i quali, pur non avendo dedicato alcuna opera particolare all'e-

segesi dell'antro omerico, potevano essersene occupati in *Peri tōn para Platōni aporrētōn* e nel trattato *Peri aphtharsias psychēs*. Rispetto a questa posizione estrema, Turcan (TuMP, pp. 68 sgg.) ritiene che Porfirio abbia attinto da Numenio tutti i dati sul mitraismo, elaborati in una prospettiva platonizzante, e con maggiore probabilità da *Peri tōn para Platōni aporrētōn*. Numenio aveva costruito un sistema filosofico in cui si fondevano dualismo iraniano, nella cosmologia e nella psicologia, dottrine gnostiche e platonismo. Egli contribuì sicuramente più di ogni altro alla riconciliazione Platone-Omero che assillò i neoplatonici (BuMH, p. 414). L'influenza di Numenio su Porfirio è attestata inoltre da Proclo (*In Plat. Tim.*, 1, p. 77, 8 Diehl). In particolare Porfirio, oltre ad aver attinto da lui le conoscenze delle scritture e sulla filosofia ebraica, proprio nel *De antro* con la sua impostazione e il suo metodo applica un pensiero fondamentale di Numenio: il ritorno alle fonti, l'interesse per i popoli barbari e per l'allegoria. Secondo Numenio (fr. 1 Des Places), dopo aver preso a sigillo le testimonianze di Platone, bisogna risalire indietro e ricollegarle alle dottrine di Pitagora e appellarsi a tutti i popoli famosi confrontando iniziazioni, dogmi, fondazioni cultuali, scoprendo l'accordo di Platone con brahmani, giudei magi, egiziani. Questo atteggiamento presuppone la credenza che gli antichi siano depositari di verità e di una conoscenza per rivelazione. Già Platone (*Phileb.*, 16 c) sosteneva che gli antichi, migliori di noi, abitavano più vicini agli dèi e hanno comunicato ai posteri una certa conoscenza, dono degli dèi agli uomini (cfr. Seneca, *Epist.*, 90, 44; Cicerone, *Tusc.*, 1, 12).

31. *Genesi*, 1, 2: *pneuma theou*, « soffio divino », riprende il precedente *theopnoōi*, « divinamente ispirata ». Il profeta è Mosè, che Numenio paragonava

a Platone, il « Mosè che parla attico » (fr. 8 Des Places). Altrove egli lo chiama Museo (fr. 9); al frammento 13 Numenio cita *Esodo*, 3, 14. Egli ebbe un grande interesse per l'Antico Testamento e probabilmente, tramite Filone, ne introdusse l'esegesi allegorica nel mondo pagano avvalendosi della sapienza greca (Origene, *C. Cels.*, 4, 51; cfr. WaPN, pp. 48 sgg.). Sulla scia di Numenio, Porfirio (*De phil. ex orac.*, 1, p. 141 Wolff) pensa che solo i caldei e gli ebrei posseggano una giusta cognizione di Dio. Filone, come poi Numenio, considerava l'Antico Testamento una filosofia, e lo interpretava collegando speculazioni stoiche e medioplatoniche. Analogamente Numenio interpreta qui il passo della *Genesi* con il pensiero eracliteo (WaPN, pp. 51-52). Come Filone, anche Porfirio (tramite Numenio?) definisce Mosè « il teologo degli Ebrei » (*Ad Gaurum*, 11, 1, p. 48, 15 Kalbfleisch), e cita *Genesi*, 2, 7 per dimostrare che pure Mosè intendeva dire che l'animazione dell'embrione ha luogo dopo il parto: solo quando il corpo era formato Dio insufflò in esso il soffio (*pneuma*) come anima di vita.

La citazione del *De antro* è relativa al racconto biblico della creazione: l'esegesi che ne dà Filone si presenta come una fusione di elementi stoici, platonici e biblici. Per Filone *pneuma* è il terzo elemento, dopo terra e acqua: come gli stoici, egli distingue elementi superiori, *pneuma* e cielo, ed elementi inferiori, terra e acqua. Essi si attraggono reciprocamente e assicurano la coesione del cosmo (*Quaest. in gen.*, 4, 5; *De cherubim*, 111). Nella cosmologia della *Genesi* l'acqua, oceano d'acqua dolce sotto la terra (*Deuteronomio*, 8, 7; *Salmi*, 42, 7) o mare (*Esodo*, 15, 5-8; *Isaia*, 63, 13; *Salmi*, 106, 7), è l'elemento primordiale dal quale Dio, ordinatore e creatore di vita, forma il cosmo (*Giobbe*, 7, 12; 38, 8-11; *Salmi*, 89, 9; *Geremia*, 5, 22; *Proverbi*, 8, 29). Le parole pronunciate dal soffio divino che si muove

sulle acque segnano l'apparire del firmamento, della luce e di altre parti di creazione in Apson, equivalente del mesopotamico Apsû, ambedue paralleli all'Oceano di Omero, e allo schema orfico di un primevo abisso acquoso. Nella concezione iraniana Ormazd creò con l'acqua perché essa ha una natura che illumina il seme e fa sì che esso cresca (CaMII, pp. 122-123).

Analoghe concezioni si ritrovano in ambito gnostico: secondo Verbeke (VeDP, pp. 287 sgg.) la cosmologia fenicia di Sanchuniaton, in cui i due princìpi originari sono un soffio e un caos tenebroso e umido, è traduzione mitologica di certi princìpi stoici, nei quali vi è traccia di un influsso orientale cospicuo, confermato dall'accordo con la cosmogonia di *Genesi* (1, 2). Analogie mostra la cosmologia gnostica dei nicolaiti (Epifanio, *Panarion*, 25, 5, p. 272, 18 Holl): di fianco a un elemento primo materiale, chiamato oscurità baratro acqua, compare come principio formale ordinatore *pneuma*. Nella cosmologia tràdita da Ippolito (*Ref.*, 5, 19, p. 116 Wendland) il rapporto con *Genesi* riappare: tra luce e tenebre, concepite come acqua profonda, *pneuma* ha un ruolo intermedio che ha suggerito un parallelo con la funzione intermedia di Mitra nel dualismo iraniano di luce e tenebre (VeDP, p. 295). Questo schema cosmologico è condiviso anche dall'ermetismo (*Corpus Herm.*, 3, 1b): si parla di un oceano infinito immerso in profonda oscurità, e di un principio formale intelligente e sottile, *pneuma*, che emana dalla divinità. Nel *De antro* non vengono svolte le implicazioni cosmogoniche della citazione biblica, ma è chiaro che in essa Porfirio ritrova la fluidità della materia (cioè l'acqua, cfr. cap. 5 e le note relative) che viene organizzata da un principio ordinatore; ma soprattutto, sulla scia dell'esegesi filoniana, rinviene la nozione di *pneuma* come soffio di vita e la sua attrazione per l'elemento umi-

do – un concetto fondamentale nella pneumologia porfiriana e nella simbolica del *De antro*. In Filone e nelle Scritture, tuttavia, la nozione di *pneuma* è più ricca e articolata, rispetto all'accezione dei neoplatonici (per cui cfr. la nota 33). Per Filone *pneuma* è « divino » perché è l'elemento più vivificante e Dio è il principio di vita (*De op. mundi*, 30). Questo spirito è l'elemento aria, creato da Dio, a differenza dello *pneuma* stoico e dell'etere aristotelico increati (FiED, p. 32). Ma *pneuma* nelle Sacre Scritture serve anche e più spesso a designare lo spirito di conoscenza, di intelligenza, l'intelletto purissimo insufflatoci dall'alto del cielo (*Quis div. haeres*, 184): Colui che soffia è Dio, chi riceve il soffio è *nous*, l'intelletto che penetra nel corpo, ciò che viene soffiato è lo spirito (*pneuma*), potenza di vera vita.

Porfirio e Numenio, e già prima Filone, trovano nella *Genesi*, 1, 2 una localizzazione di *pneuma* sulle acque che evoca l'insegnamento stoico, in particolare di Zenone, per il quale *pneuma*-anima è strettamente legato all'elemento umido, perché è costituito dalle esalazioni del sangue (SVF, I, frr. 140-141); l'esalazione (*anathymiasis*) è un concetto elaborato anche nel *De antro*. La nozione di *pneuma*, originariamente stoica, ha un'ampia diffusione in gnostici, ermetici, caldei e neoplatonici, assumendo però valori molto diversi: in generale si può dire che esso rappresenta o un principio superiore, divino, razionale, come in alcuni passi di Filone, o al contrario un elemento che oscura il principio divino, che serve da entità intermedia tra corpo e intelletto (per uno studio del termine *pneuma* cfr. VeDP).

32. Porfirio accenna alla concezione egiziana della barca del sole, ma la estende a tutti i *daimones*, divinità ed esseri divini, quindi anche anime. Questo

riferimento è funzionale all'insieme di associazioni tra anime-elemento umido-generazione che vengono sviluppate in questo capitolo e nel successivo. Al passo porfiriano si può accostare Plutarco (*De Is. et Osir.*, 364 c-d): secondo gli egiziani il sole e la luna non usano per veicoli carri (come pensano i greci) ma navi, con cui navigano nella loro strada celeste (di nave del sole parlano pure Clemente Alessandrino, *Strom.*, 5, 7, 41, 2-3; Marziano Capella, *De nupt.*, 2, 183). In tal modo, continua Plutarco, gli egiziani esprimono allusivamente il fatto che il nutrimento e l'origine di questi corpi celesti proviene dall'umido. Omero (*Il.*, 14, 201 e 246) e Talete (11 A 12 DK), infatti, hanno attinto alla sapienza egiziana postulando come origine e fonte di tutte le cose l'acqua.

L'idea che astri, sole e luna si nutrano di esalazioni umide è soprattutto stoica (cfr. la nota 37), mentre che essi nascano dall'umido è concezione conforme alla cosmologia egiziana: si pensava che il sole fosse nato dal cielo, di cui si parla come oceano ed è acqua (cfr. WeOP, pp. 188-189; ErRE, pp. 16-17; HaRE, I, p. 299; Plutarco, *De Pyth. orac.*, 400 a). La nascita del sole è rappresentata col fiore di loto per esprimere allegoricamente che la sua fiamma esce dall'umido, dice ancora Plutarco (*De Is. et Osir.*, 355 b), anche in questo fedele alla teologia egiziana (HaRE, I, p. 294). A questi passi va accostato Porfirio, *Peri ag.*, fr. 10, p. 19* Bidez: gli egiziani rappresentano il sole come un uomo su una barca, la quale giace su un coccodrillo. La nave indica il movimento nella sostanza umida, il coccodrillo l'acqua dolce, in cui il sole si muove.

Tra il passo del *De antro* e il trattato di Plutarco c'è un ulteriore rapporto: lo stretto collegamento umido-generazione. Osiride (Plutarco, *De Is. et Osir.*, 364 a-365 c), divinità con aspetti solari e lunari (HaRE, I, pp. 296 sgg., 313, 317), nella religione egi-

ziana è l'intera fonte e facoltà creativa dell'umido, poiché si crede che questa sia la causa della generazione e la sostanza del seme che produce la vita. Nell'interpretazione platonizzante di Plutarco Osiride è Sole, dio cosmico, principio regolatore, *nous* « intelletto », e Iside, luna, è la generazione in cui risiede la potenza di Osiride che la feconda (*De Is. et Osir.*, 368 c-d). Tale esegesi ricorda il mito del *De facie* (972 e): il sole emette *nous* che è seminato nella luna, e da essa sono generate le nuove anime che discendono sulla terra; la luna è il principio di generazione fecondato dal sole (per la luna cfr. la nota 66).

Gli egiziani attribuivano due barche al sole, una per il giorno, una per la notte. La barca del sole, testimoniata su monumenti figurati, è anche in rapporto col destino delle anime nell'al di là: a Babilonia e in Egitto si pensava che i morti dovessero effettuare un viaggio per arrivare alla dimora degli dèi sulla barca di Ra-sole, e che pure le divinità attraversassero gli spazi celesti su una nave. Questa teoria si conservò nel manicheismo: la luna era un battello che si caricava di anime luminose, trasportandole poi sulla nave del sole; l'idea della traversata che le anime devono compiere per giungere alle Isole dei Beati si ritrova pure in Grecia (CuLP, p. 283; CuSF, p. 183).

In Giamblico (*De myst.*, 7, 2) il simbolismo della barca è interpretato diversamente, ma si collega in parte all'elaborazione plutarchea del Sole-*nous*: colui che naviga su un'imbarcazione è la sovranità che governa il mondo ed è il Sole che, restando distinto, come lo è il pilota dalla nave, presiede al governo di tutto il mondo e imprime dall'alto dei primi princìpi della natura le cause primordiali di movimento: questo e altro ancora, conclude Giamblico, dichiara la navigazione su una barca. Per gli egiziani il dio sommo è il dio solare, creatore e reg-

gitore del mondo, il quale governa tutte le cose, e la barca ne è la sede (ErRE, p. 19 e fig. 8).

L'immagine della barca del sole significa quindi sia umidità e genesi, sia fuoco e intelligenza che governano il mondo. Tali significati simbolici introducono in modo pertinente il dato cultuale egiziano, apparentemente marginale, che si collega invece a concetti elaborati nel *De antro*: anzitutto con Mitra-Helios, demiurgo e creatore del mondo, promotore di fertilità e di vita che nell'esegesi numeniana e porfiriana ha tratti affini alla teologia solare di ascendenza stoica (cfr. la nota 14). Inoltre, sui rilievi mitraici il dio e il bue cosmico sono spesso rappresentati su una barca; il bue dovrebbe rappresentare l'emanazione dei poteri generativi, la cui forza risiede nei vapori caldi e nelle nubi. Plutarco (*Aquane an ignis ut. sit*, 957 b-e) spiega l'importanza di caldo e umido nella genesi: *pneuma*, « soffio » e *pyr*, « fuoco », sono creatori e demiurghi e conferiscono capacità generativa ad acqua, che senza calore diviene settica. In ambito iraniano, il dogma zoroastriano fece ogni sforzo per mutare la materia primaria e l'energia del cosmo in fuoco o luce anziché acqua; ma i due elementi rimangono *principia vitae* (CaMII, pp. 122 sgg.).

33. Si citano i frammenti 22 B 77; 22 B 62 DK. La lezione del primo frammento è discussa: alcuni ritengono che le parole *mē thanaton* (« non morte ») siano una glossa del testimone (cfr. DiE, p. 157), per altri sono genuine (WeEG, p. 146), altri ancora accettano la correzione di Diels e traducono « oppure morte » (cfr. CoSG, p. 148, dove si elencano gli studiosi che rifiutano l'autenticità di ambedue i frammenti). Per la piena intelligenza del pensiero eracliteo, ai due frammenti citati vanno aggiunti pure il frammento 22 B 36 DK « morte delle anime è diventare acqua, morte dell'acqua diventare terra:

ed è dalla terra che si fa l'acqua e dall'acqua l'anima », e il frammento 22 B 60 DK: « la via in su e la via in giù sono una e la medesima ». Dal punto di vista cosmico l'anima si inserisce nel ritmo di scambio perenne degli elementi: terra → acqua → → anima → acqua → terra, i quali a loro volta costituiscono mutazioni del fuoco (22 B 31 DK), materia primordiale che per Eraclito simboleggia la legge unica e costitutiva della realtà, ossia il divenire. 22 B 90 DK: « in cambio del fuoco si hanno tutte le cose e di tutte le cose il fuoco », in un'armonia che da un estremo ritorna all'altro (22 B 51 DK; cfr. *De antro*, cap. 29 e la nota 103), in una dinamica connessione di opposti. Il frammento 22 B 62 DK è di norma interpretato come una applicazione del principio eracliteo della identità dei contrari: esso è tràdito da Ippolito (*Ref*., 9, 10, 6, p. 243, 16 Wendland) in una formulazione appena diversa da quella di Numenio: « immortali mortali, mortali immortali: vivendo la morte di quelli morendo la vita di quelli... ». La coppia di opposti designerebbe dèi e uomini che « figli di uno stesso padre, il conflitto, sono separati, ma la coincidenza della morte e della vita segretamente li unisce » (DiE, p. 129). Ma già Sesto Empirico proponeva una lettura « orfica » del frammento (*Pyrrh. hypot*., 3, 230): « Eraclito dice che la vita e la morte consistono sia nella nostra vita sia nella nostra morte, perché quando noi viviamo, le nostre anime sono morte e seppellite in noi; ma quando moriamo le nostre anime tornano alla vita e vivono ». In una prospettiva orfica, infatti, il corpo (*sōma*) è tomba (*sēma*) dell'anima, la vita terrena è la morte dell'anima e gli immortali mortali sono quindi le anime. Anche in Euripide (fr. 638 Nauck) è posta la domanda: « chi sa se vivere non è morire e morire vivere ».

I capitoli 10-13 vanno letti inquadrandoli nella concezione dell'anima elaborata dai neoplatonici, e

in particolare da Porfirio. L'anima è pura essenza intellegibile (*noētē ousia*); tutte le proprietà che già Aristotele le attribuiva – ossia quella vegetativa, il movimento locale, la capacità discorsiva, le percezioni sensoriali, le capacità combinatorie (*De an.*, 413 b) – vengono associate da Porfirio allo *pneuma psychikon*, soffio dell'anima o veicolo (*ochēma*), il quale costituisce l'entità semicorporea intermedia tra anima e corpo (*De regr. an.*, fr. 2, p. 28*, 6 Bidez), il corpo dell'anima o anima irrazionale, per la quale si effettua il legame con il corpo (cfr. inoltre Sinesio, *De insomn.*, 137 a). La pneumatologia elaborata da Porfirio risponde all'esigenza – tipica di un sistema di pensiero emanatista – di colmare il vuoto tra una realtà intellettuale, l'anima, e la realtà materiale. Analoga funzione intermedia ha *pneuma* nell'ermetismo (*Corpus Herm.*, 10, 13): questo involucro psichico è di natura aerea, connaturale ai pianeti (*ibid.*, 10, 16).

Pneuma, particolarmente importante nel pensiero di Porfirio e dei successivi neoplatonici, svolge varie funzioni rispetto all'anima: esso agisce come substrato dell'anima inferiore, è un organo di percezione, è soggetto di riti magici e teurgici, agisce come corpo dei demoni maligni (SmPP, p. 152).

Il veicolo o corpo astrale è acquisito dall'anima durante la discesa dal cielo (*Sent.*, 29 Lamberz; *Ad Gaurum*, 11, 3, p. 49, 18 Kalbfleisch; un accenno a questo percorso astrale si coglie già in Plotino, *Ennead.*, 4, 3, 7, 20 sg.; 4, 3, 15, 1; su *pneuma*, cfr. 3, 6, 5, 24 sg.; 4, 3, 9, 5): originariamente composto di etere, *pneuma* scendendo prende elementi dai vari pianeti, si ispessisce e si oscura assorbendo umidità dall'aria (cfr. *De abst.*, 1, 33, 2-3; 34, 4; 38, 2; 46, 1; 47, 2; 55, 1). Esso in Porfirio si collega all'immaginazione (*phantasia*) o anima pneumatica (*anima spiritalis*, che nei frammenti del *De regressu animae* viene contrapposta all'*anima intellectualis*) – un da-

to assente in Plotino. L'anima pneumatica è una forma di anima inferiore che è all'origine della conoscenza sensibile e della vita passionale: tramite essa si costituiscono i molteplici legami con il mondo della materia. Quando l'anima si separa dal corpo ritrova il veicolo pneumatico o corpo astrale (*Sent.*, 29, p. 18 Lamberz), al quale resta congiunta fino al ritorno alle sfere (Sinesio, *De insomn.*, 140 d); il ritorno e la liberazione definitiva avverranno per le anime di pochi eletti, ricorrendo alla intelligenza e alla filosofia; per gli altri le pratiche teurgiche, che agiscono sull'anima pneumatica, riusciranno a liberare dalle parti più pesanti il veicolo dell'anima e a portarlo alle soglie della risalita astrale (cfr. *De regr. an.*, frr. 10, p. 37*, 12; 11, 1, p. 40*, 14; 11, 3, p. 41*, 15; 11, 4, p. 41*, 24; 11, 5, p. 41*, 31 e 34; 11, 5, p. 42*, 2; 11, 6, p. 42*, 4; 2, p. 28*, 16-20; 2, p. 29*, 4; 4, p. 32*, 23; 6, p. 34*, 10; 3, p. 32*, 2 Bidez; e pp. 89 sgg.). Nel *De regressu animae*, infatti, dove l'influenza razionalistica di Plotino sembra affievolirsi, Porfirio riconosce una validità, se pur limitata, alle pratiche teurgiche, efficaci solo sull'anima pneumatica. La sorte di *pneuma* dopo la morte dipende dalla condotta di vita seguita durante il soggiorno terrestre. La purezza di vita porta a rivestire, dopo la morte, un involucro etereo, quasi incorporeo. Chi più si è contaminato in vita con la materia rimarrà legato a essa, in una cupa esistenza, priva della divina conoscenza (*Sent.*, 29 Lamberz).

Bidez osserva che non vi è nulla di originale in questa teoria (per la quale cfr. DoPET, pp. 313-321): essa è particolarmente rilevante negli *Oracoli caldei* (un precedente è in Pseudo-Plutarco, *Vit. Hom.*, 122, p. 397 Bernardakis). Già Proclo (*In Plat. Tim.*, 3, p. 234, 26 Diehl) notava che Porfirio aveva utilizzato la dottrina caldea del veicolo dell'anima, acquisito nella discesa dalla zona sovramondana, composto

di elementi di etere, sole, luna e aria, i quali formano un involucro corporeo (cfr. LeCO, pp. 178-184; 413-417; inoltre *Orac. cald.*, fr. 104 Des Places: « non contaminare lo pneuma »; fr. 120: « sottile veicolo dell'anima »; cfr. fr. 123). I neoplatonici come gli ermetici (cfr. *Poimandres*, in *Corpus Herm.*, 1, 25-26) considerano dotati di facoltà psichiche questi strati dell'anima; per Porfirio, infatti, il corpo dell'anima è etereo quando essa è disposta in modo più puro; passando dal ragionamento all'immaginazione acquisisce un corpo solare, quando si effemina e brucia per il desiderio della forma, prende un corpo lunare; quando cade nei corpi è gravata da un involucro di vapori umidi (cfr. pure *Ad Gaurum*, 6, 1, p. 42, 9 Kalbfleisch; *De regr. an.*, frr. 2-4, 12, pp. 27*-32*, 42* Bidez; *De abst.*, 2, 42). Su tale sfondo si inserisce la citazione di Eraclito per cui l'umido è per le anime piacere, cioè il piacere della generazione: le anime per Porfirio sono naturalmente legate alla generazione (in Stobeo, 1, 49, 67, I, p. 457, 19 Wachsmuth) e, una volta discese, esse cadono nell'oblio delle realtà intellegibili che contemplavano (*De abst.*, 1, 33, 2). Il piacere (*terpsis*) è quello del corpo: ogni emozione, il fascino della sessualità, soffocano l'anima nel fango della corporeità; in *De abstinentia*, 1, 33-34 Porfirio descrive tutte queste seduzioni che derivano dal guardare al femmineo (*to thēly*). La materia, infatti, esercita una vera seduzione sull'anima: per usare un'espressione di H. Dörrie (DöLS, pp. 180 sg.), essa si comporta come una prostituta che attira a sé l'amante, anche se lui non vuole. La sua seduzione agisce sull'anima che con il corpo forma una coppia di innamorati.

Lo stretto rapporto generazione-umido è esplicito anche in Proclo (*In Plat. Tim.*, 1, pp. 116, 21-117, 5 Diehl), ove si cita il frammento di Eraclito a proposito della morte delle anime intellettive, quando il concupiscibile si lascia inondare dai fiotti di *genesis*

e si tuffa nelle correnti della materia. Torna inoltre in passi del *Corpus Hermeticum*, fr. 23, 30 e 35-36, dove è l'opposizione – già di Ippocrate, *De victu*, 1, 27 – maschile-secco, femminile-umido; cfr. pure *Corpus Herm.*, fr. 26, 5 e 16; Giustino, *Apol.*, 1, 61, 10; la natura umana è « umida » in Dione Crisostomo, *Or.*, 36, 59; Metodio, *Symp.*, 11 e *Fisiologo*, capp. 43 e 46, dove l'acqua è in stretto rapporto con la nascita e la concupiscenza, è « l'acqua del demonio ».

L'attrazione all'umido rientra nel campo più vasto del simbolismo dell'acqua (cfr. la nota 63), segno di fecondità e generazione: l'acqua, femminile, plasma della terra da cui nasce la vita, è elemento cosmogonico, anche come pioggia celeste (= seme) che feconda la terra. Essa è *fons* e *origo*, matrice di tutte le possibilità di esistenza, sostanza primordiale da cui tutto proviene e a cui tutto per regressione ritorna: è viva, terapeutica, magica. Anche nella tradizione indiana l'acqua è « fonte di ogni cosa e di ogni esistenza » (*Bhaviṣyottarapurāṇa*, 31, 14). Toccare acqua implica (ri)generazione. Eliade, a proposito dell'uso funerario dell'acqua, spiega che essa placa la « sete del morto » (ElTH, pp. 165, 172 e la nota 1), lo dissolve e solidarizza con i semi; l'anima del morto, in attesa di rientrare nel circuito cosmico, soffre la sofferenza della sete. Ma quando la sorte migliore *post mortem* divenne non più il reintegrarsi nel circuito cosmico delle reincarnazioni, ma – come per i neoplatonici – l'unione al divino, l'entrata nell'empireo, la definitiva liberazione dalla genesi, la funzione germinativa delle acque venne svalutata: il frammento orfico 226 che dice « l'acqua per le anime è la morte » esprime proprio il timore che l'umidità dissolva le anime disincarnate, facendole germinare e proiettandole di nuovo nel circuito cosmico. In questa prospettiva « l'anima secca è la più saggia », come dice Eraclito (citato alla fine del capitolo; cfr. anche la nota 41).

34. *Od.*, 6, 201; Omero indica chi è vivo con *dieros*, « umido »: infatti altrove *dieros* è sostituito da *zōos* (*Od.*, 23, 187; cfr. inoltre 9, 43). Così interpretano Aristarco e gli scolii PQV *ad loc.*, i quali, come Porfirio, spiegano che umidità e calore sono la vita, freddo e secco la morte, perciò i morti sono detti *alibantes* (da *a-libas*), cioè coloro che non hanno più umidità (cfr. scolii ad Aristofane, *Ran.*, 186, 194 Dübner; Plutarco, *Quaest. conviv.*, 736); scheletro (*skeletos*) significa disseccato (cfr. *skellō*). Come ha dimostrato R.B. Onians (OnOET, pp. 254-256; 200-206; 212-215), la *psychē* era infatti associata in modo particolare al liquido vitale (*aiōn*).

35. Alcuni passi dell'*Epistola ad Gaurum* commentano questo luogo del *De antro*: l'accostamento anime-anime delle piante non è casuale; infatti nell'epistola che tratta dell'animazione dell'embrione, Porfirio, rifacendosi a Platone, afferma che il feto nel ventre materno vive come vivono le piante (3, 4, p. 37, 16; 4, 2, p. 38, 5 Kalbfleisch): come loro, è dotato solo di un'anima vegetativa, ossia il terzo tipo di anima, passiva, che non ha parte di opinione, ragionamento e intellezione. Le piante si nutrono traendo dal basso, tramite le radici, gli umori nutritivi (3, 2, p. 36, 19 Kalbfleisch) e i semi crescono quando sono completamente bagnati di acqua, versata su essi o succhiata dal suolo (3, 3, p. 37, 1 sgg. Kalbfleisch). Così l'embrione si nutre tramite il cordone ombelicale, il che è proprio più delle piante che non degli animali (12, 4, p. 51, 5 Kalbfleisch): esso assomiglia a una melma non solidificata, che si può paragonare all'acqua (15, 5, p. 55, 29 Kalbfleisch), è un'infima goccia di liquido (16, 2, p. 56, 8 Kalbfleisch), che vive in un ambiente umido e sanguigno (10, 6, p. 48, 2 Kalbfleisch). Al momento della nascita a quest'anima vegetativa si aggiunge dall'esterno l'anima razionale: essa è subito lì pre-

sente e si accorda, come la lira, al corpo strumentale atto a riceverla (10, 6, p. 48, 2 sgg.; 11, p. 49, 28 sgg.; 16, 5, p. 57, 1 sgg. Kalbfleisch). La menzione delle anime delle piante non è quindi funzionale a illustrare soltanto il rapporto universale tra acqua e umido-generazione, ma può alludere all'incontro tra l'embrione dotato di anima vegetativa e l'anima razionale che, attratta dall'umido, discende desiderosa di incarnarsi: a lei infatti sono cari « sangue » e « umido seme ».

Nei *Problemi* pseudoaristotelici lo sperma si forma dal caldo e dall'umido (4, 28, 880 a) e Aristotele (*De an.*, 405 b) dice che il seme di tutti gli animali è umido. Anche nel *Denkart* il divenire ha la sua origine in un seme di semi, in una sostanza ventosa caldo-umida (CaMII, pp. 255-256).

36. La teoria che gli astri e i fenomeni meteorologici si formino o si nutrano di esalazioni che provengono dalle acque della terra ha origini lontane, in Anassimene (13 A 7 DK), Eraclito (22 A 1 DK; 22 A 11 DK), Filolao (44 A 18 DK); per Senofane (21 A 40, 32, 33, 41a DK) ci sono più soli e più lune, nubi incandescenti nutrite dai vapori esalanti dalla terra. Per gli stoici cfr. la nota 37.

37. Per gli stoici gli astri, sferici o conici, si sono formati alla nascita del mondo dall'evaporazione del mare che nella regione superiore si infiamma (Cleante, SVF, I, frr. 508, 498; II, frr. 681, 682, 1093). Tale teoria tipicamente stoica del nutrimento degli astri per esalazioni dell'elemento umido presente sulla terra è abbozzata da Diogene di Apollonia (V secolo a.C., 64 A 18 DK; cfr. Pseudo-Plutarco, *De plac. phil.*, 888 e: « gli astri sono esalazioni del mondo »; cfr. inoltre SVF, I, frr. 121, 501, 541; II, frr. 650, 652, 659, 660, 663, 1145 e Pseudo-Eraclito, *All. hom.*, 36). Porfirio, interpretando la *nekyia* dell'*Odissea* (*De Styge* in Stobeo, 1, 49, 53, I, p. 424,

10 sgg.; 1, 49, 54, I, p. 428, 12 sgg. Wachsmuth), afferma che solo con i vapori che salgono dal sangue le anime nell'Ade riacquistano la cognizione delle vicende umane, perché il sangue è strumento di intendimento e veicolo delle facoltà della *phantasia* e di *mnēmē* dell'anima.

38. Il verbo *rhepein*, « inclinare », e il sostantivo *rhopē* sono tipici del linguaggio porfiriano per indicare l'inclinazione dell'anima verso il corpo, ossia verso la materia e il molteplice, inclinazione che produce un allentarsi dei freni della ragione (*Sent.*, 28, 30, 32 Lamberz). In particolare (*ibid.*, 3), gli incorporei sono presenti nei corpi quando lo vogliono, volgendosi verso di essi dove già per natura inclinano; ciò che inclina verso la materia possiede la forma alla quale tende, e quando l'anima cade nella materia soffre la privazione di tutto e delle proprie forze (*ibid.*, 37). L'espressione di Porfirio *rhopē pros tēn genesin*, « inclinazione verso la generazione », risale a Platone (*Phaedr.*, 247 b): nel mito dell'auriga e del cocchio trainato da due cavalli l'ascesa dell'anima è faticosa perché il cavallo maligno inclina verso la terra (*epi tēn gēn rhepōn*). Sinonimi di *rhepein* sono *neuein* (per cui cfr. la nota 42), *barynesthai* « appesantirsi », *elkesthai* « essere trascinato », *piptein* « cadere ». Negli *Oracoli caldei* (fr. 163 Des Places) si dice all'anima: « non inclinarti [*katō neusēis*] verso il mondo dai cupi bagliori che sottende un abisso », cioè il mondo di *hylē*.

39. Le libagioni sono uno degli atti sacri più diffusi (cfr. BuG, pp. 104 sgg.): esse devono nutrire le anime dei morti (Luciano, *De luctu*, 9), interessarle al mondo dei vivi e dar loro la facoltà di comunicare; hanno bisogno di libagioni perché si sono disseccate perdendo il loro fluido vitale (OnOET, pp. 271-279; RuNF, pp. 240 sgg.; *De antro*, capp. 18, 19 e la nota 71; cap. 28).

Il testo presenta tuttavia una difficoltà concernente l'uso sacrificale della bile, alla quale già gli antichi dedicano scarsa attenzione per il fatto che essa costituisce un'offerta non commestibile; a questo proposito desidero ringraziare il prof. A. Henrichs che mi ha fornito preziose indicazioni. Il testo tràdito dai manoscritti menziona offerte di bile (*cholēs*) che non risultano attestate altrove: sono invece attestati sacrifici in cui si brucia (*thyō*) bile in onore degli dèi Olimpi, per scopi divinatori e non (per esempio Eschilo, *Prom.*, 495; Sofocle, *Ant.*, 1010; Menandro, *Dysk.*, 447 sgg.; *Samia* 401; cfr. *De antro*, cap. 18). Le libagioni (*choai*) per i morti consistono solitamente di sangue animale, vino, olio e miele, mescolato a latte o acqua (*melikraton*; cfr. HeOC, pp. 95 sgg.; HeEWL, pp. 258 sgg.). Esse vengono sparse al suolo, versate sulla tomba del defunto e bevute dalla terra, mentre le libagioni del tipo *spondai* (*De antro*, cap. 18) vengono preparate in un cratere, sparse sull'altare e bevute dai sacrificanti mentre si pronuncia la preghiera. Se quindi l'offerta di sangue nel culto dei morti è normale, appare insolita l'offerta di bile. Per questo motivo il prof. Henrichs mi suggerisce di emendare il testo e di leggere *choai*, « libagioni », anziché *cholēs* « bile », in modo da ricondurre il testo in linea con le pratiche cultuali note, e *prostrepesthai* « supplicare, onorare » – forma per altro non attestata al mediopassivo, ma possibile secondo Henrichs – al posto del tràdito *protrepesthai* che sarebbe una *lectio difficilior* senza parallelo.

Tali proposte meritano seria considerazione, anche se il fatto che non siano attestate altrove offerte di bile ai morti può non essere così decisivo, dato che il *De antro* presenta altri passi senza paralleli.

Se si accetta il tràdito *cholē* l'unica interpretazione che sono in grado di proporre in via sperimentale parte da alcune considerazioni delle proprietà

della bile (nera o gialla): il suo carattere essenziale è di essere di natura affine a quello dello *pneuma* di cui è composta (Pseudo-Aristotele, *Probl.*, 30, 953 b; Galeno, 15, p. 637 Kühn), fonte di vita, di essenza sottile ed eterea, in stretto rapporto con tutto ciò che nell'anima non è elemento divino (BoCM, pp. 192-199). La bile ha la facoltà di sconvolgere e modificare la vita immaginativa e, agendo su *pneuma* e sangue, lascia apparire immagini alterate e sfigurate. Nelle evocazioni dei morti potrebbe quindi agire sull'anima pneumatica (per cui cfr. la nota 28), che ha la sua lontana origine nella teoria aristotelica dello *pneuma* (DoPET, pp. 315-316). Esso è infatti un elemento psico-fisiologico, sede dell'anima nutritiva e sensitiva, in rapporto con la *phantasia* o immaginazione, della quale è la condizione fisiologica. Dallo *pneuma* aristotelico il veicolo astrale neoplatonico deriva la sua funzione di « portatore » o substrato dell'anima inferiore irrazionale, la sua particolare connessione con la *phantasia* (cfr. la nota seguente; Porfirio, *Sent.*, 13, pp. 5 sg. Lamberz). Come si dice subito dopo, le anime diventano « visibili » proprio per un eccesso di *pneuma* – contrassegno dell'anima impura – umido che si addensa: nelle evocazioni dei morti, effusioni di bile insieme a sangue costituirebbero il nutrimento di *pneuma*. Altrove (*De phil. ex orac.*, 2, p. 147 Wolff) si dice che si dà ai demoni *pneuma*, cioè sangue di animali, di cui si cibano, per allontanarli e favorire l'epifania del dio. Ma *pneuma* è anche fondamentale nel processo di discesa e risalita dell'anima: dopo la morte naturale del corpo, *pneuma* o *ochēma* (« veicolo »), se è contaminato e impuro, resta pesante e conduce una misera vita negli Inferi sotto forma di *eidōlon*, fantasma o demone cattivo (cfr. anche Sinesio, *De insomn.*, 137 a sgg.). Tutti i demoni sono anime (cfr. la nota 43) e hanno un corpo (d'aria o di fuoco: Plotino, *Ennead.*, 3, 5, 6, 37); Porfirio (Giamblico,

De myst., 1, 8; Proclo, *In Plat. Tim.*, 1, p. 142 Diehl) attribuisce loro un corpo aereo o infuocato, non solido, che non oppone resistenza (*De abst.*, 2, 39, 1 sg.; Psello, *De op. daem.*, 18). In quanto corpi oscuri e sottili sono invisibili (*De abst.*, 2, 37-39, 2), ma possono divenire visibili, mutare la loro forma e apparire come dèi o anime dei morti, e si nutrono di fumo e sangue. Già in *Odissea* (11, 36) le anime dei morti sono attratte dal sangue dei montoni uccisi: Porfirio afferma che i demoni cattivi sono le anime che, invece di dominare la loro parte pneumatica, ne sono dominate (*De abst.*, 2, 38, 4) e abitano la regione prossima alla terra (*ibid.*, 2, 39, 3; per tale localizzazione, frequente nel platonismo, cfr. *De regr. an.*, fr. 2, p. 29*, 2 Bidez; *Ad Aneb.*, 3 Faggin; Eusebio, *Praep. ev.*, 4, 5, 2; si veda inoltre Filone, *De gigant.*, 16; Plutarco, *De def. orac.*, 416 e; anime identificate con demoni in Filone, *De somn.*, 1, 141). Sono queste le anime che provano piacere alle libagioni e al fumo di carni con cui ingrassano la loro parte pneumatica e corporea: questa parte, infatti, vive di vapori e di esalazioni, e trae la sua forza dai fumi che salgono dal sangue e dalla carne bruciata (cfr. *Ad Aneb.*, p. 19, 29 Faggin; *De phil. ex orac.*, 2, p. 147 Wolff); in Firmico Materno, *De err. prof. rel.*, 13, 4: l'idea è già formulata in Origene (*C. Cels.*, 8, 60; 3, 28 e 7, 64; inoltre Filone, *De decalog.*, 74; Eusebio, *Praep. ev.*, 5, 21, 5). La dottrina è anche in Cornelio Labeone (II-III secolo d.C., in Agostino, *De civ. Dei*, 8, 13): agli dèi malvagi si sacrificano vittime, mentre gli dèi buoni vogliono un culto incruento. Pseudo-Clemente (*Hom.*, 9, 9, 15) spiega che i demoni, non avendo un corpo, entrano in quello degli uomini per poter godere dei piaceri dei sensi tramite gli organi di cui si impadroniscono; così Porfirio (*De phil. ex orac.*, 2, p. 147 Wolff) e Psello (*De op. daem.*, 9; 12).

Anche nel *De abstinentia* è presente la teoria del-

l'esalazione, che nel *De antro* viene sviluppata più ampiamente, sottolineandone gli effetti funesti per l'anima; per essa l'*anathymiasis* è sempre qualcosa di pericoloso perché la appesantisce e causa la sua discesa e la sua degradazione (cfr. *De abst.*, 1, 28, 2 e BoPaDA, p. 219; Agostino, *De civ. Dei*, 10, 11).

40. *Chrōzō, chrōnnymi*, letteralmente « colorare », vale anche « contaminare, imbrattare ». In questo passo c'è l'eco di *Fedone*, 81 b-d: l'anima contaminata e impura, che ha amato e servito il corpo e si è lasciata affascinare da esso, quando muore rimane compenetrata del corporeo che è pesante, grave, terreno e visibile; l'anima, rimanendone appesantita, è tratta di nuovo giù, nella regione visibile e va girando attorno alle tombe e ai sepolcri, dove si vedono tali fantasmi umbratili di anime (*eidōla* – *skioeidē phantasmata*). E poiché non sono riuscite a liberarsi del corpo, tali anime partecipano ancora del visibile (cfr. pure *Leg.*, 865 d-e; Origene, *C. Cels.*, 7, 5; 2, 60). Ne *De abstinentia* (2, 47, 2) si accenna ad anime che si lamentano, soprattutto di chi muore in modo violento e rimane insepolto: esse vengono trattenute presso il corpo e nulla può impedire che siano là dove le attira l'elemento che è loro connaturale (*syggenēs*), ossia il corpo (cfr. *ibid.*, 2, 48, 1-2).

Espressioni vicine a questo passo del *De antro* si ritrovano nella *Sent.*, 29 Lamberz: l'anima è nell'Ade tenebroso quando è congiunta con un'immagine (*ephelkomenē to eidōlon*; cfr. *De antro*, cap. 11: *to pneuma ephelkomenas*; così in *Ad Gaurum*, 11, 3, p. 49, 17 Kalbfleisch; Plotino, *Ennead.*, 1, 1, 12; 2, 2, 2). Quando essa si separa dal corpo ha uno *pneuma* ancora intorbidito dalla esalazione umida del mondo ulico, attrae con sé un'ombra, è appesantita e lo *pneuma* tende a trascinarla nel fondo della terra (cfr. Proclo, *In Plat. Tim.*, 1, pp. 116-117 Diehl). L'anima attrae a sé *pneuma* umido, perché

cerca di continuo di mescolarsi con la natura, ed è necessariamente unita a una immagine o simulacro (*eidōlon*): l'umidità infatti, condensandosi, forma nell'aria una nube (*hygrotēs nephos synistēsi*; cfr. *De antro*, cap. 11: *hygron en aeri pachynthen nephos synistatai*). *Pneuma* e anima pneumatica sono collegati, come già in Aristotele, alla *phantasia*, « immaginazione », la facoltà conoscitiva intermedia tra percezione (*aisthēsis*) e intelletto (*nous*; cfr. *Sent.*, 43 Lamberz); senza di essa non vi è pensiero (5 Lamberz). La *phantasia* ha come supporto appunto l'anima pneumatica, con la quale sembra talora identificarsi, agisce senza i sensi e ha nella filosofia di Porfirio la posizione più importante (Beutler, RE, XXII, 1, col. 308), tuttavia non è possibile individuare chiaramente il rapporto *pneuma/ochēma/phantasia* (SmPP, p. 157). Lo *pneuma phantastikon* è il primo materializzarsi dell'anima, il veicolo col quale essa entra in contatto con il corporeo e col quale rimane collegata fino al suo ritorno alle sfere (cfr. Sinesio, *De insomn.*, 135 d-140 d).

Demoni, o anime dei morti (per i quali si veda la nota 38), *pneuma* e *phantasia* spiegano il fenomeno delle visioni: esse (*eidōla*) sono un soffio d'anima (*pneuma*) condensato (Sinesio, *De insomn.*, 149 c). Di visioni causate da demoni, che possono essere fallaci e maligne (*De abst.*, 2, 40), parlano padri della Chiesa (Taziano, *Adv. graec.*, 14; Atenagora, *Pro Christ.*, 27; Eusebio, *Praep. ev.*, 6, 1; Atanasio, *Vit. Ant.*, 13, 22) e neoplatonici (Porfirio in Giamblico, *De myst.*, 2, 10; 2, 3 e 10; Proclo, *In Plat. Tim.*, 1, pp. 395-396 Diehl, in cui si esprime l'opinione dei caldei), ma – come si è rilevato (SvDP, p. 22) – solo in Porfirio si trova l'interessante idea che i demoni rivestano un corpo secondo la loro immaginazione (*phantasia*): nell'*Epistola ad Gaurum* (6, 1, p. 42, 5 sgg. Kalbfleisch) si dice che i demoni riproducono le forme delle loro rappresentazioni

(*phantasmata*) sull'involucro di aria vaporosa che è loro unita o di cui dispongono (cioè sul corpo pneumatico, cfr. *ibid.*, 11, 3, p. 49, 17 Kalbfleisch), e non la colorano ma, grazie a un processo ineffabile, fanno apparire nell'aria che li avvolge, come in uno specchio, il riflesso delle immagini che hanno formato: essi, cioè, trasformano i loro corpi secondo la loro immaginazione – cosa che non è possibile per gli uomini. Analogamente i demoni, dèi invisibili, sono pieni di immaginazione e abili nell'ingannare, non hanno tutti un'unica figura ma esistono sotto numerosi aspetti e le loro figure, che si imprimono nell'elemento pneumatico (*De abst.*, 2, 42; la descrizione ricorda anche a livello lessicale gli *Oracoli caldei*, frr. 144; 146, 3 Des Places), a volte appaiono, a volte restano inapparenti; talvolta, quelli cattivi almeno, cambiano figura. Essi ingannano proprio con le loro apparizioni; pure nell'*Epistola ad Anebonem* (p. 10 Faggin) le visioni sono una operazione della fantasia (p. 17) e le passioni dell'anima sono ridestate da piccole particelle. Proclo (*In Plat. Tim.*, 3, p. 158 Diehl) afferma che i demoni irrazionali hanno parte di intelligenza (*nous*) nella misura in cui hanno una facile immaginazione (*euphantastoi*; cfr. pure Sinesio, *De insomn.*, 137 b). Psello, che desume la sua demonologia in gran parte da Porfirio, spiega l'influsso dei demoni sulle nostre anime in modo psicologico: essi, che sono soffi, si mettono in contatto con il nostro *pneuma* di immaginazione: attingono forme diverse, colori e figure nella loro sostanza di immaginazione e le fanno passare nella nostra anima pneumatica (*Timoth.*, 848 a). Che Psello dipenda da Porfirio, lo mostra il fatto che per Porfirio è appunto la parte d'anima pneumatica (*anima spiritalis*) o soffio di immaginazione (*pneuma phantastikon*) quella che riceve le immagini delle cose (*De regr. an.*, fr. 2, p. 28*, 6 Bidez; cfr. SvDP, pp. 32-33).

41. L'anima pura è avversa all'umido, al corporeo, al mondo della materia di natura paludosa e umida (*De abst.*, 1, 28, 2): di qui la citazione del frammento 22 B 118 DK di Eraclito, che per alcuni va collegato al 22 B 117 DK, rispetto al quale è l'esatto inverso: « uomo ubriaco un fanciullo lo guida, il piede gli vacilla e non sa dove mettere il passo: egli ha umida l'anima ». « L'anima inumidita dal vino fa dell'uomo un essere debole come l'infante, lo restituisce a uno stadio anteriore del processo genetico: ma è il bambino, la cui anima è relativamente asciutta, a guidare l'uomo regredito; [...] la ragione del fatto che l'anima secca sia la più saggia e la migliore va probabilmente individuata nella dignità riservata al fuoco nel pensiero di Eraclito » (DiE, pp. 157-158). L'anima secca è l'anima ignea, perfetta rispetto all'anima acquosa e inumidita. Analogamente nella concezione neoplatonica, l'anima pura o intellettuale è quella che, esaurito il suo compito, si separa dalla materia ed esiste come secco splendore (*augē xēra*), senza ombra o nube: l'umidità costituisce nell'aria una nuvola, la secchezza produce un secco splendore (*Sent.*, 29 Lamberz). Si è notato (CaMII, pp. 206-208) che, in questa sezione del *De antro*, *psychē* pare significare l'anima secca, la parte pensante (*phronētikon*) – l'anima ignea di Eraclito –, *pneuma* l'aria umida o l'anima inumidita. L'insistenza di Eraclito sui meriti dell'anima secca può avere qualche remoto collegamento con la dottrina iraniana che non vi è contaminazione senza l'umido (DNoER, p. 525 e la nota 52).

Secco vuol dire fuoco, purificazione e ascesi. Il fuoco occupa un posto preminente nel pensiero religioso degli *Oracoli caldei*, che Porfirio ben conosceva e cercò di armonizzare con l'insegnamento plotinico. Negli *Oracoli* il fuoco è dio (frr. 6, 121 Des Places), vita (fr. 32); dal Padre Supremo emana il fuoco vivificante sulla terza ipostasi, l'Anima o He-

cate, il cui ruolo è quello unificante dell'amore (« legame pesante di fuoco », fr. 39, 2). L'anima è una scintilla di fuoco (fr. 44; cfr. Sinesio, *Hymn.*, 1, 560-564), esiste come fuoco luminoso per la Potenza del Padre da cui è uscita e rimane immortale (fr. 96). Lo splendore del divino e dell'anima pura o purificata che si immerge in Dio, è l'immagine con cui Plotino esprime l'incendiarsi dell'anima; nella sua metafisica della luce « la spiritualità tutta è luce: luce che cresce su se stessa, che fa luce a se stessa, che deriva da se stessa, *lumen de lumine.* Non è improbabile che tale figurazione fosse suggerita dalle contemporanee religioni solari e dal culto di Mitra. Ma Plotino la traspone sul piano metafisico e la incentra nello Spirito » (CiAP, p. 161). Il contatto spirituale è l'attimo della mistica visione in cui l'anima coglie la luce che viene da Lui, che anzi è Lui stesso, in cui l'uomo può vedere a un tempo e Lui e se stesso: « se stesso fulgido di splendore, colmo di luce spirituale, o, meglio, divenuto proprio luce pura, un essere senza peso, lieve » (*Ennead.*, 6, 9, 9).

42. *Neuein* o *neusis* (« inclinare », « inclinazione », riferito alla caduta dell'anima) compare solo in autori o scritti influenzati dal platonismo, ove si associa all'idea di oblio del mondo divino (cfr. *Orac. cald.*, fr. 163 Des Places). L'accostamento *genesis-neuseōs* ricorda la paretimologia di *genesis* che compare per la prima volta in Plutarco (*De sera num. vind.*, 566 a) e che, simile a quelle proposte da Platone, fa supporre un'origine pitagorica: la parte pensante dell'anima, si legge in Plutarco, sotto l'effetto del piacere si impregna di umidità; la parte irrazionale e corporea risveglia nell'anima il desiderio del corpo: da esso nasce un ardente desiderio verso la generazione (*genesis*), perché essa significa l'inclinazione verso la terra (*gēn-neusis*) di un'ani-

ma appesantita dall'umido (cfr. Porfirio, *De an.*, fr. 177 Sandbach; Aristide Quintiliano, *De mus.*, 2, 17, p. 86 Winnington-Ingram). Cfr. la nota 38.

43. *Genethlios daimōn* è il demone avuto in sorte o il dio che guida la vita di ognuno dalla nascita (cfr. scolio a Pindaro, *Olymp.*, 13, 148a, I, p. 385 Drachmann). Si tratta di divinità tutelari, oggetto di un culto popolare e diffuso, tributato a ogni figura divina che presiede alla nascita (LoA, pp. 766-773). Talora esse sono associate alle divinità che presiedono alle nozze o al focolare domestico.

La storia della nozione di *daimōn* è antica e complessa, e qui vi si può solo accennare. In Omero *daimōn* è una natura divina o semidivina che tende a confondersi con il « destino »; in Esiodo i *daimones* sono custodi dei mortali (*Op.*, 121-123), ma il vero punto d'avvio di tutta la demonologia grecoromana è in Platone, ove i demoni assumono il ruolo di intermediari tra dèi e uomini (*Symp.*, 202 e; *Epin.*, 984 e, 985 b), distinti da essi. Già in Eraclito (22 B 119 DK) e poi soprattutto nel pensiero stoico, il termine subisce un'evoluzione fino a divenire un equivalente dell'anima individuale (cfr. RoP, p. 648 e la nota 3; PlRG, pp. 113-117). Nel *Fedone* (107 a-108 b, 113 d) la sorte attribuisce a ognuno durante la vita un demone che dopo la morte lo conduce al proprio luogo. Nel *Timeo* (90 a) è Lachesi ad assegnare all'anima il demone-guardiano che le faccia compiere il proprio destino (cfr. anche *Resp.*, 617 e); in tali passi si è visto un debito nei confronti dei pitagorici (DeND; DeXD; BuLS, pp. 73 sgg.). Dal IV secolo a.C. in ambiti pitagorici si trova diffusa l'idea di due demoni o genii o Mani che l'uomo ha in sorte quando nasce, uno che lo indirizza al bene, l'altro al male (Servio, *In Verg. Aen.*, 6, 743; Filone, *De leg. ad Caium*, 65; Apuleio, *De deo Socr.*, 15, 153; Marziano Capella, *De*

nupt., 2, 163; Lido, *De mens.*, 4, 2, 29; cfr. BoDD, pp. 189-202). La polemica contro il dualismo demonico è già in Menandro (fr. 714 Sandbach): « ognuno riceve alla sua nascita un demone perché sia il mistagogo della sua vita: un buon demone, perché non si deve credere che ve ne sia uno cattivo che nuoce all'anima ». Nel V secolo d.C. Olimpiodoro (*In Plat. Phaed.*, pp. 190-191 Norvin) non nega l'esistenza di demoni malvagi, ma parla di un solo demone attaccato all'anima. Infine a partire dal I secolo d.C. *daimōn* diventa una nozione vaga che indica una divinità buona o malvagia, e si sviluppa una complessa demonologia che, attribuendo ai demoni tutto quello che non si addice all'idea di dio, permette di conciliare la pietà e le credenze popolari con il concetto monoteistico di una divinità inaccessibile.

Per Porfirio (*Ad Marc.*, 11, p. 281, 24 Nauck) sciagurato è colui che ha fatto della sua anima una dimora di demoni malvagi; felice chi è posseduto dal buon demone, infelice chi è dominato da demoni cattivi.

Nei tardi neoplatonici si definiscono varie classi di esseri intermedi tra dio e uomo, distinti secondo il loro grado di spiritualità o il luogo in cui risiedono: vi sono demoni celesti, eterei, aerei, acquatici, terrestri, sotterranei (cfr. Olimpiodoro, *In Plat. Alc.*, 1, p. 19, 11-20 Westerink; *In Plat. Phaed.*, pp. 189, 10; 230, 26 Norvin). La stessa suddivisione che ha la sua origine in *Timeo* (39 e) si trova già in Proclo (*In Plat. Remp.*, 2, p. 168, 20 Kroll; *In Plat. Tim.*, 1, p. 142 Diehl), in Porfirio (Eusebio, *Praep. ev.*, 4, 9) e in molta parte della letteratura mistica (*Orph. Hymn.*, 32; SvDP, pp. 15-16). I demoni acquatici in Psello hanno figura femminile (*Timoth.*, 865 a-b) e il nome di Naiadi e Nereidi: l'umido infatti è femminile (Pseudo-Aristotele, *Probl.*, 4, 28, 880 a). Questa identificazione di Psello risale al *De antro* di

Porfirio, dove le Ninfe sono anime (demoni) che tendono alla generazione (SvDP, p. 24).

Porfirio (Proclo, *In Plat. Tim.*, 3, pp. 152; 155, 31 Diehl) attribuisce solo ai demoni sublunari la facoltà generatrice: tali dèi *genesiourgoi* sono incaricati dal demiurgo di creare i corpi e di introdurvi le anime (*ibid.*, 4, p. 221 Diehl; cfr. Giamblico, *De myst.*, 2, 1-9); a questo si può accostare l'immagine sviluppata nel *De antro* (cap. 14) delle Ninfe che tessono il corpo su telai di pietra. Esse sono figure ambigue: da un lato sono dee della nascita, *kourotrophoi*, allevano i giovani, dall'altro sono temibili, vivono in grotte umide e partecipano quindi di un aspetto ctonio. La venerazione nei loro confronti non è scevra di una certa paura: rubano o uccidono i giovani, ne sconvolgono la mente (OnOET, pp. 34-35; FaFC, p. 299). Di qui il divieto di avvicinarsi a fonti e corsi d'acqua: si tratta di un sentimento ambivalente di paura e attrazione verso le acque che disintegrano e sono germinative insieme, che uccidono e promuovono la nascita (ElTH, p. 178).

L'ambivalenza simbolica delle Ninfe è la stessa ambivalenza dei neoplatonici nei confronti del mistero della generazione, legato al problema della caduta dell'anima, di cui Porfirio doveva essersi occupato nel *De Styge* e nel *De regressu animae*. Esso rappresenta un punto nodale nella speculazione gnostica e platonica tra II e IV secolo. Per Porfirio stesso fu una questione di grande importanza sulla quale interrogò per tre giorni il suo maestro (*Vit. Plot.*, 13, 10-11). In generale, come afferma Festugière (FeRH, III, cap. II), si può parlare di una corrente ottimista e di una pessimista, duplicità che in ultima analisi risale a Platone. Plotino (*Ennead.*, 4, 8, 1 sgg.) nota infatti che egli ora biasima l'unione con il corpo, ora – nel *Timeo* (39 e-41 b) – elogia il mondo, dio sensibile, e afferma che l'anima, dono del buon Demiurgo, è stata inviata nel mondo per

completarlo e dotarlo di intelligenza. In quest'ultima visione, ottimista, è il Dio stesso a inviare l'anima nel mondo, che è buono, e le anime vi discendono volontariamente, sia per amministrare le cose terrestri, sia per obbedire all'ordine divino (Giamblico in Stobeo, 1, 49, 39, I, p. 379 Wachsmuth).

Per la corrente pessimista, nella quale rientra Porfirio, il problema è più complesso, perché la causa della caduta, la perdita delle ali (Platone, *Phaedr.*, 246 a), è una colpa originaria dell'anima la quale, trascinata dal suo peso, cade sulla terra (*ibid.*, 248 c). Nel *De abstinentia* (1, 30) Porfirio afferma: noi eravamo essenze intellettuali e lo siamo ancora se ci conserviamo puri da ogni sensibilità e irrazionalità. Siamo incatenati al sensibile, sia per la nostra incapacità di restare eternamente uniti all'intellegibile, sia per la potenza che ci attrae verso le cose terrene: tutte le potenze dell'anima che si esercitano con la sensibilità e il corpo, si mettono a germogliare quando essa non è più con l'intellegibile. La causa è una certa perversità dell'anima (*mochthēria*) che pare tuttavia essere di due tipi o gradi: una, che è causa della caduta, e una che interviene quando inizia tale caduta (cfr. BoPaDA, pp. XLV sgg.). Pure per Plotino (*Ennead.*, 4, 8, 5, 16) il peccato (*hamartia*) dell'anima è duplice: quello che ha causato la caduta, e quello provocato dalle cattive azioni dell'anima, una volta discesa in basso. Ma la posizione di Porfirio non è univoca: altrove (*De regr. an.*, frr. 11, 1, p. 39*, 5 sgg.; 11, 4, p. 41*, 22 sgg. Bidez) egli afferma che la caduta dell'anima è frutto della volontà di Dio: essa è una prova per l'anima che deve conoscere *materiae mala*, i mali del mondo (cfr. Plotino, *Ennead.*, 4, 8, 7, 12). Le anime sagge che riescono a dominarli risalgono presso il Padre e non si reincarnano più; le altre, che soccombono, sono destinate a reincarnarsi ma, contro il dogma platonico e plotiniano, mai in corpi

di animali, bensì solo di uomini. Altrove la caduta è legata alla perdita di libertà dell'anima (Stobeo, 2, 8, 41, II, p. 167, 25 Wachsmuth). Con l'idea della caduta come « prova » contrasta l'affermazione (in Stobeo, 1, 49, 67, I, p. 457, 19 Wachsmuth) che le anime sono naturalmente legate alla generazione e sono date ai viventi per soccorrerli (*pros epikourian*): Porfirio pare qui ricollegarsi alla concezione ottimista del *Timeo*: forse egli non ha sentito l'incongruenza con la tesi del *De regressu* o forse siamo troppo male informati su di lui per poter sapere cosa esattamente pensasse (FeRH, III, p. 82).

O forse è proprio qui il mistero della generazione, permeato di ambiguità, sia nell'ermetismo sia in Plotino e Porfirio. La caduta dell'anima è dettata dal desiderio di creare (*Corpus Herm.*, 1, 4): si tratta di una scelta dell'anima o di una attrazione del mondo terreno (*ibid.*, 1, 11, 14-17). Così in Plotino (*Ennead.*, 4, 3, 13, 9; 4, 3, 13, 18-28): la caduta è effetto di una attrazione irresistibile o di una inclinazione spontanea dell'anima, per la quale il male è la separazione dal dio intellegibile; l'audacia dell'anima e la generazione sono cause della caduta. Questa discesa nella genesi tuttavia è anche una necessità (*Ennead.*, 4, 8, 7, 1), perché il mondo deve essere abitato (cfr. Platone, *Tim.*, 41 b; *Corpus Herm.*, 1, 13, 7). Anche per un dualismo radicale come quello di Numenio la materia è cattiva, incarnarsi è un male, ma il mondo, pensato dal Demiurgo, è il terzo dio, bello per la sua partecipazione al bello (fr. 16 Des Places). La stessa duplicità è nel *De antro*: il mondo è oscuro e insieme amabile per le anime che vi discendono.

44. Nel testo c'è un gioco verbale tra il cosmo *ēeroeidēs*, « oscuro », e le anime, *aerōdeis*, « aeree »; *ēeroeidēs* significa scuro e umido, perché in origine l'oscurità era considerata vapore e assenza di luce

(cfr. Esichio *aueros* = ombra, dall'eolico *auēr* per *aēr* ionico-attico). Che l'anima tragga la sua essenza dall'aere è un'antica credenza, anche orientale: nel *Grande Bundahishn* (in J. Darmesteter, *Le Zend-Avesta*, II, Paris, 1960², pp. 500 sg.), ad esempio, la vita è legata al vento. Il termine greco *psychē* è connesso a *psychein*, « soffiare », come *animus* e *anima* ad *anemos*, « vento »; in Omero anche *thymos*, la sede delle emozioni (cfr. latino *fumus*, sanscrito *dhūmaḥ*, « vapore, fumo »), è concepito come soffio vaporoso. Tra i presocratici, Anassimene riteneva che l'anima fosse *aēr*, che permea tutto il mondo (13 B 2 DK). Diogene di Apollonia (V secolo a.C.) identificò l'anima con l'aria: l'intelligenza dipende dalla secchezza dell'aria, perché l'umidità è di ostacolo all'intelligenza (*nous*), che quindi nel sonno e nell'ubriachezza diminuisce (64 A 19 DK). Tale teoria mostra affinità con quella di Eraclito. Nei poemi orfici, tramanda Aristotele (*De an.*, 410 b; Vettio Valente, 9, p. 330, 26 Kroll), l'anima divina è attinta dall'aria e si introduce nel corpo con la respirazione. (Per le anime aeree cfr. pure Filone, *De somn.*, 1, 139-141; Plutarco, *Quaest. conviv.*, 740 b).

L'anima è della stessa essenza dei soffi dell'atmosfera in *Genesi*, 2, 7: il termine con cui gli ebrei denotano l'anima spirituale è *rûaḥ* = *pneuma*, cioè vento, respiro. Ezechiele invoca il vento (*rûaḥ*) perché soffi sui morti e li faccia rivivere; Giobbe (7, 7) dice al Signore: « Ricordati che la mia vita è un vento ». Per il rapporto aria-vento-anima si veda inoltre *De antro*, capp. 25-26 e le note 87-91, dove l'argomento è ripreso e sviluppato più ampiamente anche nell'ambito dell'ideologia mitraica.

45. Il cosmo è un grande tempio e luogo iniziatico in cui vivono le anime iniziate alla natura: pure nel *De abstinentia* (2, 46) questo mondo è detto tempio del padre. Si tratta di un tema tipico del

misticismo cosmico che ha lontane origini e sviluppa l'immagine del mondo come *telestērion*, tempio iniziatico, ornato di statue di eccelsa bellezza e perfezione, gli astri, figure divine del tempio cosmico (cfr. Platone, *Tim.*, 37 c; *Epin.*, 984 a). Il mondo è pantheon degli dèi-astri (Filone, *De aetern. mundi*, 3, 10; cfr. *De Abrah.*, 159; *De op. mundi*, 18, 55). Pépin (PéTC, pp. 289-291) e Festugière (FeRH, II, pp. 233-238) ritengono che questo concetto venisse elaborato nel *De philosophia* di Aristotele, dove probabilmente appariva l'immagine del cosmo-tempio nel quadro di una glorificazione religiosa del mondo (cfr. Seneca, *Nat. quaest.*, 7, 30). Esso venne comunque sviluppato appieno nello stoicismo: Cleante (SVF, I, fr. 538) afferma che gli dèi sono figure mistiche, il sole è *daidouchos*, portatore di fiaccola, e il cosmo un mistero (cfr. pure Crisippo, SVF, II, fr. 42). Seneca (*Epist.*, 90, 28) offre una formulazione tipica del tema: la filosofia è una iniziazione che apre il tempio comune a tutti gli dèi, l'universo, il più sacro dei templi (Cicerone, *De leg.*, 2, 11; *De nat. deor.*, 2, 37, 95). Un passo di Plutarco, di ispirazione stoica (*De tranq. an.*, 477 c, e), è vicino al capitolo 12 del *De antro*: alle feste della religione popolare noi dobbiamo preferire quelle della religione cosmica, che sono di ogni momento perché il cosmo è il più sacro dei templi, in cui l'uomo penetra fin dalla sua nascita e vi contempla non statue fatte da mano d'uomo, ma imitazioni viventi dell'intellegibile: sole, luna, astri, acqua, terra; e la nostra vita è una perfetta iniziazione a questi misteri. Il paragone con l'iniziazione eleusina è anche in Dione Crisostomo (*Or.*, 12, 33-34): un greco o un barbaro in un tempio misterico vedrebbe ogni tipo di segrete visioni, luce e tenebre, udrebbe voci misteriose; e l'umanità è iniziata a misteri perfetti in questo mondo, dove mistagoghi sono gli dèi. Il tema del mondo-tempio nel misticismo cosmico del

I secolo d.C. è solidale con quello della glorificazione del mondo, della fuga verso gli esseri divini, della ricerca del Dio invisibile in sé e accessibile solo al pensiero (FeRH, II, p. 237). Una elaborazione ulteriore è in Filone: contemplare il mondo è saggezza, perché il cielo è tempio di Dio. Due sono i santuari: uno sensibile, questo nostro mondo, e uno invisibile, quello intellegibile (*Quis div. haeres*, 75). In *De somniis*, 1, 215 l'anima razionale stessa diventa un tempio, il cui sacerdote è il vero uomo. Non è lontano Porfirio, quando incita a fare del proprio intelletto il tempio di dio e parla dell'anima come dimora di dèi (*Ad Marc.*, 19, p. 287, 5; 21, p. 287, 20 sgg. Nauck), del filosofo come sacerdote del dio supremo (*De abst.*, 2, 49; *Ad Marc.*, 16, p. 285, 14 Nauck).

46. Porfirio accenna al fatto che anfore e crateri, se di terracotta, sono simboli di Dioniso: essi infatti sintetizzano la duplice natura del dio, umida e infuocata insieme. « Dioniso sovrintende alla generazione umida e calda, di cui anche il vino è simbolo, essendo umido e caldo » (Filolao, 44 A 14 DK). È infatti dio di fecondità, di tutte le linfe vitali della natura, non solo del vino, ma di ogni sostanza umida (Euripide, *Bacch.*, 275 sgg.; Plutarco, *De Is. et Osir.*, 365 a). La natura infuocata del dio appare già nella tradizione della nascita (Filostrato, *Imag.*, 1, 13; Apollonio Rodio, 4, 1134). In Porfirio ritorna tale duplicità del dio (*Peri ag.*, fr. 8, p. 13*, 18 Bidez): la potenza del fuoco che nel suo regolare moto circolare porta a maturazione i frutti è chiamata Dioniso, che però è altrimenti potenza dei frutti umidi (cfr. fr. 7, p. 34* Bidez; Aristotele, *Mir.*, 842 a). In uno scolio a *Il.*, 14, 396 Dioniso è detto eforo del fuoco. Nell'arte mitraica Dioniso, associato o identificato con Mitra, rappresenta il *soma* o *haoma* indoiraniano, la sacra bevanda infuocata che conferisce immortalità (CaMII, pp. 218-223).

Miele, vino, *soma*, *haoma* hanno analoghe valenze simboliche: nel *De antro* l'accenno al vino non è sviluppato, perché da un lato il vino – di introduzione relativamente recente – è sostituito dal miele (cfr. cap. 16); d'altro lato terracotta e vino, il fuoco liquido dell'uva, significano fuoco celeste, in antitesi quindi con pietra e acqua generative. E fuoco significa ascesi, purificazione e ricongiungimento al divino, acqua è generazione e contaminazione del corporeo.

47. Si potrebbe credere che il cratere sia recipiente di uso quasi esclusivamente religioso perché simboleggia il rito delle libagioni, e il suo nome fa parte di formule religiose tra le più solenni; aveva un ruolo importante nei misteri e nei riti iniziatici (DaS, *s.v.*).

Il vaso, e in generale ogni tipo di recipiente, è simbolo di fertilità femminile, di abbondanza, di vita e crescita; ricettacolo di vita, aperto verso l'alto, esso accoglie influssi e sostanze celesti (qui il miele). Vasi e pietra (per cui cfr. la nota seguente) condividono un medesimo campo simbolico di fertilità, vita e creazione: così nella simbologia onirica « vasi... indicano la vita » (Artemidoro, 1, 74). Nell'interpretazione di Porfirio essi, con i telai, significano il corpo.

48. La pietra è viva, animata (Ovidio, *Met.*, 7, 204), strumento di creazione e dispensatrice di fertilità: nel simbolismo di Cibele, la pietra nera di Pessinunte, meteorite portato a Roma nel III secolo a.C., è la terra-madre. Nel *De antro* i telai di pietra sono assimilati a ossa; si può richiamare il mito di Deucalione e Pirra, in cui gli uomini nascono da pietre. Dopo il diluvio inviato da Zeus che annientò la stirpe di bronzo, Deucalione e Pirra ricevettero ordine da Temi di scagliare dietro di sé le ossa della madre: comprendendo che la Madre era la Madre Ter-

ra e le sue ossa le pietre, essi le raccolsero e le gettarono al suolo e, come da semi, ne nacquero uomini e donne (Apollodoro, 1, 7, 2; Ovidio, *Met.*, 1, 253-415; Pindaro, *Olymp.*, 9, 45). Da allora gente (*laos*) e pietra (*laas*) vennero indicati all'incirca con lo stesso nome. In Grecia l'esempio di roccia madre è Niobe (*Il.*, 24, 599; Pausania, 1, 21, 3). Fin da Omero esiste l'espressione, divenuta proverbiale, « essere nato da una quercia o da una roccia » nel senso di *terrae filius* (*Il.*, 22, 126; *Od.*, 19, 163; Esiodo, *Theog.*, 35; Platone, *Apologia*, 34 d; *Resp.*, 544 d; *Anthol. Pal.*, 10, 55; 11, 253; 9, 312). La pietra appare feconda e fecondante. A questo proposito si può forse menzionare anche il mito cosmogonico orfico, in cui i Titani; puniti da Zeus per aver dilaniato e divorato le carni di Dioniso, vengono colpiti dalla folgore di Zeus e dalle loro ceneri nasce il genere umano: ma si è notato che *titanos* è il nome tecnico della calce, di quanto rimane della combustione di marmi e pietre (DeDP, pp. 138-140).

Paralleli si trovano nelle tradizioni semitiche e in leggende cristiane che fanno nascere Cristo dalla pietra (DiS, *s.v.*): san Giovanni Battista allude a una leggenda analoga a quella del mito di Deucalione, dichiarando che Dio poteva far sorgere i figli (*banim*) di Abramo dalle pietre (*abanim*) del deserto (*Matteo*, 3, 3-9; *Luca*, 3, 8). Lo stesso dio Mitra è « nato dalla pietra »; come Cristo, anch'egli nasce in una grotta in mezzo a un gran bagliore di luce. Dalla roccia generativa provengono vita e luce che illuminano il mondo (cfr. Firmico Materno, *De err. prof. rel.*, 20, che discute il « segno » del sacro rito profano del dio nato dalla roccia, santo e venerando segreto cristiano, e accosta Mitra e Cristo; cfr. PaFM, commento *ad locum*).

La pietra ha in sé una presenza divina: Pausania (7, 22, 4) afferma che nei tempi più remoti tutti i greci adoravano non statue ma pietra bruta, non

lavorata (*argoi lithoi*). Il simbolismo del vaso di pietra verrà ripreso e chiarito completamente più avanti (*De antro*, capp. 30-31 e le note 106-109).

49. Il corpo-tunica (*chitōn*) dell'anima è un simbolismo di lunga tradizione greca, orientale, cristiana.

In ambito greco la prima testimonianza è in Empedocle (31 B 126 DK, per il quale cfr. la nota 23): la demonica potenza riveste « con l'inconsunto mantello della carne » le anime dei morti. Il frammento è citato da Porfirio (in Stobeo, 1, 49, 60, I, p. 446 Wachsmuth) che descrive la palingenesi in termini di metempsicosi, e dà del frammento un'interpretazione animistica (GaE, p. 286). Platone riprende l'immagine nel *Gorgia* (523 c): la veste, il velame delle anime è il corpo, morte è nudità. Si tratta di un simbolismo che compare in numerosi autori di epoche diverse (per esempio Pindaro, *Nem.*, 11, 15; Euripide, *Herc. fur.*, 1269; *Bacch.*, 746; Platone, *Resp.*, 620 c; Aristotele, *De an.*, 407 b; Artemidoro, 4, 30; Plutarco, *Quaest. rom.*, 266 e; Seneca, *Epist.*, 92, 13) e in una iscrizione sepolcrale del II secolo d.C. (*Ep. Gr.*, 651, 6 Kaibel) considerata di origine orfico-pitagorica. In Porfirio l'immagine del corpo-tunica compare anche in due luoghi del *De abstinentia* e si è osservato che egli è il primo, e forse unico, autore non cristiano a qualificare la tunica con l'aggettivo *dermatinos*, « di pelle » (cfr. BoPaDA, II, pp. 37-41): infatti in 2, 46 egli afferma che in questo tempio di Dio, che è il mondo, dobbiamo mantenere la nostra ultima veste esterna, la tunica di pelle, in uno stato di rituale purezza; l'esortazione richiama da vicino la sentenza 449 del pitagorico Sesto, che può esserne il modello: « mantieni incontaminato il tuo corpo, ricevuto da Dio come veste dell'anima, così come cerchi di mantenere incontaminata la tunica che ricopre la carne ». In *De abstinentia*, 1, 31 si dice che noi dobbiamo spogliarci delle nostre nu-

merose tuniche, di quella visibile e carnale e di quelle di cui siamo rivestiti internamente, contigue alla nostra tunica di pelle; l'espressione « tuniche di pelle » risale indubitabilmente a *Genesi*, 3, 21. Origene (*C. Cels.*, 4, 40; inoltre *In Gen.*, P.G. 12, 101 a) vede in esse – come poi Agostino – il simbolo della mortalità inflitta agli uomini, e sente in questo episodio biblico un insegnamento più misterioso e segreto del mito platonico della perdita d'ali dell'anima (*Phaedr.*, 246 b-c). Analoga interpretazione è in Gregorio di Nazianzo (*Or.*, 38, 12, P.G. 36, 324 c; *Or.*, 45, P.G., 36, 633 a; *Carm.*, 1, 8, 115), Gregorio di Nissa (*De Virg.*, 12, 303, 12-16; *De Or. Dom.*, P.G., 44, 1184 b; *De mort.*, P.G., 46, 521 d, 524 a, 525 a; *De an. et resur.*, P.G., 46, 148 c, 149 a; *Orat. catech.*, 8, P.G., 45, 33 c), Metodio (*De resurr.*, 1, 38, 5). Il simbolismo della tunica del corpo si differenzia e sviluppa grazie ad apporti ebraici e gnostici: come in Porfirio, appaiono numerose tuniche diverse da quella di pelle, la prima o la più esterna. Se l'origine può essere stato Platone, secondo un certo Dioscùride in Ateneo (*Deipn.*, 11, 507 d), l'idea si sviluppa poi in ambito giudeo-cristiano: oltre agli autori citati, si vedano Filone (*Leg. alleg.*, 2, 56), dove tuniche dell'anima sono opinione e fantasia; il tessuto dell'ignoranza in *Corpus Hermeticum*, 7, 2, 3 (Nock-Festugière e nota *ad locum*). Per altri passi di Filone cfr. BoPaDA, II, pp. 37-41; PéAS. Il passo biblico può esser penetrato in ambito pagano o per la mediazione di alcuni gnostici (Teodoto in Clemente Alessandrino, *Exc. ex Theod.*, 55, 1; Giulio Cassiano in Clemente Alessandrino, *Strom.*, 3, 14) o tramite Ammonio Sacca o Numenio (per cui cfr. Macrobio, *In Somn. Scip.*, 1, 11). Porfirio però potrebbe anche averla attinta da sette misteriche, soprattutto neopitagoriche (BoPaDA, II, p. 41; WeHK, p. 172).

La metafora nasconde un ulteriore riferimento: la pelle è l'ultima delle numerose tuniche che l'ani-

ma, o meglio, il corpo pneumatico acquisisce nel percorso astrale (cfr. Proclo, *El. th.*, prop. 209 e DoPET, pp. 306-309; per Dodds, Porfirio è il primo a parlare di *chitōn* in riferimento a *pneuma*; inoltre Proclo, *In Plat. Remp.*, 2, pp. 159, 8; 182, 20 Kroll; *In Plat. Tim.*, 1, pp. 112, 19; 113, 11; 3, pp. 297, 20; 298, 1; 320, 19 Diehl). Nella mistica neoplatonica ascesi e purificazione significano spogliarsi di queste tuniche, esterne (cibo, ricchezze) e interne (il desiderio di tali cose), nelle quali l'anima si è alienata: così, nuda, l'anima può raccogliersi in se stessa e tendere a dio (Plotino, *Ennead.*, 1, 6, 7, 4-9; Proclo, *De mal. subst.*, col. 222, 23 Cousin). La nudità di Odisseo è l'immagine con cui si conclude l'esegesi del *De antro* (cfr. cap. 35).

In questo contesto si può forse individuare un altro significato per la menzione della lana: Porfirio instaura un parallelismo tra la carne che si forma dal sangue e la lana tinta dal sangue (*haima*, « sangue », indica pure la tintura ottenuta da una pianta a radici rosse: cfr. Liddell-Scott, *s.v.*, 2 b); inoltre nel testo si sottolinea il rapporto con gli animali (*ek zōōn*). La formulazione parallela di lana e carne mi pare possa nascondere un'allusione a un precetto orfico – in un contesto, tra l'altro, ricco di echi orfici (cfr. la nota 50) – per il quale i seguaci, avversi a ogni spargimento di sangue, portavano come simbolo di purezza solo vesti bianche, e quindi, in rapporto al *De antro*, « non tinte ». Inoltre gli adepti rifiutavano di farsi seppellire con pezze di lana, perché essa è parte integrante del vivente (Erodoto, 2, 81; GuOR, pp. 16, 198), o di introdurla nei templi.

Porfirio (*De abst.*, 4, 19) cita un frammento dei *Cretesi* di Euripide (fr. 472, 16-19 Nauck), in cui il *mystēs* dice: « vestito di bianche vesti io fuggo la genesi dei mortali e mi astengo da cibi che hanno avuto vita ». E poco oltre (*De abst.*, 4, 20), dopo aver parlato della contaminazione contratta dall'anima

nel piacere sessuale, unione (*mixis*) del genere femminile e maschile, si dice che essa è tanto più forte perché è difficilmente cancellabile, e per questo anche le tinture contaminano, in quanto intreccio (*mixis*) di due generi diversi « come quando una donna tinga di rosso [ma anche "contamini", *miēnē*] l'avorio » (*Il.*, 4, 141). Lana, quindi, è impurità, come la carne, e la pura veste di lino (bianco) degli orfici indica la purezza della veste di carne (cfr. DoPET, p. 307). Anche Agostino, che come Porfirio distingue vesti interne ed esterne, commentando l'elogio della donna forte dei *Proverbi* di Salomone (31, 13) che lavora lino e lana, intende disposizioni interiori ed esteriori, ossia lino come simbolo dello spirito e lana della carne.

La tessitura di manti purpurei, simbolo di formazione della carne, nasconde un'altra associazione: fin da Omero sangue e morte sono purpurei (*Il.*, 17, 361; 5, 83), colore « che ha una certa affinità con la morte » (Artemidoro, 1, 77). Color porpora è il simbolo della morte di Agamennone in Eschilo, che sfrutta un sinistro gioco di parole tra tinture di stoffe (*heimatōn baphas*; *Agam.*, 960) e tinture di sangue, evocata dal contesto (*haimatōn baphas*; cfr. *Agam.*, 910, 921, 936; *Choeph.*, 931, 1010-1013). Tale nesso associativo nel *De antro* ripropone l'ambivalenza vita-del-corpo/morte-dell'anima, propria di un filone ascetico-mistico orfico, pitagorico e neoplatonico.

50. *Orph. Fragm.*, 192 Kern. Kore tesse il peplo celeste, il corpo è un tessuto: si tratta di un simbolismo antico e diffuso, di duplice significato. Tessere è predestinare (sul piano antropologico) e riunire insieme realtà differenti (sul piano cosmologico), ma è anche creare (ElTH, p. 159). L'attività intelligente del tessere, dell'intrecciare e annodare i fili per formare il tessuto del divenire, legando insieme la successio-

ne di generazioni ed eventi, è stata assunta dal pensiero orfico pitagorico per spiegare il processo della genesi (DeVeRI, p. 132 e la nota 14). Nei versi di Orfeo (*Orph. Fragm.*, 26 Kern = Aristotele, *De gener. anim.*, 734 a) lo sviluppo dell'essere vivente viene descritto come l'intrecciarsi di un filo – versi probabilmente tratti dal poema orfico *Rete* (cfr. Platone, *Tim.*, 78 b sgg.). Il motivo del tessere era apparso precedentemente nella cosmogonia di Ferecide di Siro, ove il manto dato da Zas-Zeus a Chthonie che la trasforma in *Gē*-terra, ha un analogo valore cosmogonico (cfr. la nota 10); l'immagine del manto lavorato con arte presuppone l'idea del cosmo come opera d'arte.

Le tessitrici cosmiche, osserva Eliade, sono divinità lunari, ossia divinità di fecondità, perché la luna controlla tutti i piani cosmici retti dalla legge di un ciclico divenire: acqua, pioggia, vegetazione, fertilità, collegati in un tessuto senza fine; esse sono le tessitrici del grande manto celeste come la dea egiziana Neith, Kore-Persefone (per la sua identificazione con la luna cfr. la nota 66) e come Armonia, che tesse al telaio di Atena un peplo variegato con la terra al centro come ombelico, intorno il cielo e le stelle, il mare che abbraccia la terra (Nonno, *Dionys.*, 41, 277-302; 5, 600; 6, 145 sgg.; Claudiano, *De rap. Pros.*, 1, 246 sgg.; *Orph. Fragm.*, 178-192 Kern). Il manto di Kore è una caratteristica delle Rapsodie orfiche e può derivare dal *Peplo* attribuito a Bro(n)tino (V secolo a.C.).

Proclo (*In Plat. Tim.*, 3, p. 223, 3 Diehl) riferisce la dottrina di Orfeo, per il quale la causa vivificante degli esseri particolari, che dimora in alto e tesse le cose celesti, è una Ninfa; lasciare le tele incompiute significa che il Tutto resta incompleto se ci si ferma agli eterni viventi. L'ordine dato dal Demiurgo agli dèi di unire nel tessere l'immortale al mortale (Platone, *Tim.*, 41 d) significa che il compimento del

tessuto di vita è aggiungere i mortali; è Kore con il suo coro a tessere nel cielo l'ordine della vita (*diakosmos*, Proclo, *In Plat. Crat.*, 387 e, p. 22 Pasquali); nel peplo cosmico essa intesse le imitazioni delle idee intellegibili (Damascio, *De princ.*, 339).

Il peplo celeste orfico (*Orph. Hymn.*, 19, 16) evoca il *Salmo*, 102, 26: « i cieli periranno come una veste ». Gli orfici stabiliscono una equivalenza tra *sperma*, « seme », e *mitos*, « filo della trama » (*Orph. Fragm.*, 33 Kern): *Mitos*-sperma è raffigurato su un frammento vascolare del IV secolo a.C. proveniente dal Cabirio di Tebe: egli è dipinto in una scena d'amore con Krateia – personificazione della forza vitale – e dalla loro unione nasce Protolaos, il primo essere umano (cfr. RE, X, col. 1440 Kern).

Tessere è anche tessere il filo del destino: le Moire, dee lunari, anzi « parti della luna » (*Orph. Fragm.*, 33 Kern) sono « le filatrici » (*Fr. mel. adesp.*, 1018 a Page; *Ep. Gr.*, 324, 5; 339, 5; 642, 6 Kaibel). Nella teogonia orfica del papiro di Derveni la Moira, intelligenza di Zeus, fila e fissa le cose presenti, passate e future, come devono nascere, esistere e perire. Tessere è intrecciare dei fili, dei quali quelli dell'ordito rappresentano l'elemento immutabile e trascendente rispetto allo stato umano, elemento variabile e contingente, di cui è simbolo la trama. Per Guénon l'ordito rappresenta i princìpi che collegano tra loro tutti i mondi o tutti gli stati, e la trama è l'insieme di eventi che si verificano in ogni mondo. La manifestazione di un essere in un certo stato di esistenza è determinata dall'incontro di un filo dell'ordito con quello della trama: ogni filo dell'ordito è quindi un essere, individuato nella sua natura essenziale (GuSC, pp. 115-122).

Il simbolo del tessere applicato non solo all'individuo ma anche al cosmo ritorna nelle *Upaniṣad*, dove è sviluppato più ampiamente che non in Grecia: *brahman* è « ciò su cui sono tessuti i mondi come

ordito e trama »; l'aria tesse l'universo: « il vento è questo filo, il filo che tiene insieme legati questo mondo e quell'altro e tutte le creature » (*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, 3, 7, 2; cfr. 2, 7, 1); « ciò che sta al di sopra del cielo, ciò che sta sotto la terra, ciò che sta tra cielo e terra, ciò che chiamiamo passato presente e futuro è intessuto nella trama dello spazio etereo » (*ibid.*, 3, 8, 4; cfr. *Muṇḍaka Upaniṣad*, 2, 2, 5); notte e giorno tessono una tela che sostiene il cielo: il Sole toglie il nero telo di Notte e stende il suo (*Atharvaveda*, 10, 7, 42; *Ṛg-Veda*, 4, 13, 4): egli lega insieme mondi con il filo-vento, cuce insieme notti e giorni, tesse il manto del mondo. Fuori dalla Grecia, l'idea del tessere cosmico si ritrova, tra l'altro, nel *Talmud*, dove il sole è il Tessitore, e in una ballata estone, in cui il cielo è rappresentato come un mantello tessuto da Tona, il vecchio e saggio Padre (cfr. WeEG, pp. 54-55 e la nota 1). Tessitrici sono pure le Ninfe: oltre alla scoperta del miele viene loro attribuita l'invenzione delle vesti tessute, eventi, questi, che inaugurano un regime di vita civile (cfr. la nota 65); sono ancora le Ninfe, patrone del matrimonio, coloro che sorvegliano la tessitura del lungo velo nuziale, atto che connota lo status di *nymphē*, di giovane donna volta al matrimonio (cfr. DeOM, pp. 63-66). Tessere e filare, le opere (*erga*) delle donne, sono anche un elemento strutturale delle iniziazioni femminili, che segnano il passaggio dallo stato di fanciulla (*parthenos*) a quello di moglie e madre, e garantiscono la continuità della vita ripetendo gli *initia* (cfr. BuKA, pp. 14 sg.).

« È sempre meglio sognare di tessere a un telaio appena iniziato, piuttosto che a uno dove il tessuto sia già pronto per il taglio finale, poiché esso corrisponde alla vita » dice Artemidoro (3, 36).

51. In sanscrito miele si dice *madhu*, che significa anche « effetto ». Le api fanno il miele che le sosten-

ta, perciò sono simbolo di circolarità, di autonomia, di interdipendenza di causa ed effetto; nelle scritture indù il mondo è detto « miele di tutte le creature » e le creature sono dette « miele della terra » e si afferma che « la dottrina del miele è la più ardua da impartire. [...] La dottrina del miele è una meditazione sull'universo come alveare secondo la mistica del cinque, presso gli indù » (ZoMO, p. 176 e la nota 2).

52. Il miele possiede virtù catartiche o purificatorie e capacità di conservazione. Il linguaggio ha un duplice riferimento, a una prassi e a un contesto sia medico sia iniziatico, esplicitato dalla menzione degli iniziati ai misteri di Mitra del grado del Leone e del Perse (si vedano le note 55 e 56). Il miele era effettivamente usato come conservante di frutta e come uno dei principali antisettici: serviva a imbalsamare i corpi perché, chiudendo i pori della pelle, impediva la putrefazione. In medicina, puro e mescolato, agiva come rimedio contro le febbri, come antidoto e pozione per i debilitati e contro varie affezioni (cfr. DaS, *s.v.* « mel »; RoL, *s.v.* « ambrosia »; per usi analoghi del miele in Egitto cfr. LA, 1, 787). Eliano (*Var. hist.*, 12, 8) racconta che la testa di Archonides era conservata nel miele e consultata da Cleomene I di Sparta: la testa è in questo caso sede dell'anima (CoZ, II, pp. 290 sg.). D'altra parte è ancora per la capacità di conservare e purificare che Pseudo-Dionigi Areopagita paragona gli insegnamenti di Dio al miele (*Epist.*, 9, 4).

Analoghe proprietà ha il *soma* vedico: esso ha effetti curativi (*Ṛg-Veda*, 10, 97, 18), è di rimedio per l'infermo, allontana le malattie e guarisce tutto ciò che è malato, prolunga la vita (*ibid.*, 3, 62, 14; 8, 61, 17; 8, 68, 2 e 6). Cfr. inoltre la nota 58.

53. Per la *bougonia*, la nascita delle api da un bovide, si vedano le note 67 e 68.

54. Questo passo viene letto e interpretato in vario modo: si è seguita la lezione di Hercher (Parigi, 1858), Nauck (Lipsia, 1886), e Merkelbach (MeM, p. 105 e la nota 22), che interpungono dopo *mystēi* e intendono *kathartikou ontos tou pyros* come un genitivo assoluto. I più recenti editori e traduttori eliminano invece i segni di interpunzione e traducono « e dato che egli è un iniziato del fuoco, che ha un effetto catartico » (Westerink, p. 17) oppure « poiché è un iniziato del fuoco catartico » (LaCN, p. 30); infine Buffière (BuMH, p. 605) traduce « ed essendo il fuoco per un miste il grande purificatore ».

55. La gerarchia iniziatica nei misteri di Mitra si articolava in sette gradi: *corax* (« corvo »), *nymphus* (« ninfo »), *miles* (« soldato »), *leo* (« leone »), *perses* (« perse »), *heliodromus* (« eliodromo »), *pater* (« padre »); cfr. san Gerolamo, *Ad Laetam*, 107, 2. L'ascesa del *mystēs* nella gerarchia iniziatica riflette l'ascesi cosmica dell'anima attraverso le sette sfere planetarie, espressa dal simbolo mitraico della *klimax heptapylos*, « scala a sette porte » di cui parla Celso (Origene, *C. Cels.*, 6, 22; per il simbolo cfr. la nota 116). L'esperienza del progresso iniziatico non si risolve nell'ambito della vita terrena, ma ha un'apertura escatologica nella visione del progresso cosmico dell'anima.

Ogni grado era posto sotto la tutela di una potestà planetaria, che per il Leone è Giove, cui rimanda la folgore, uno dei simboli associati al Leone.

Porfirio (*De abst.*, 4, 16) attesta l'uso di travestimenti zoomorfi (corvo, leone) che si riferiscono ai gradi iniziatici, e di comportamenti mimetici nell'ambito delle cerimonie misteriche di Mitra documentati da rilievi e decorazioni musive dei mitrei (per esempio a Konjic in Jugoslavia e nel mitreo di Santa Prisca), in particolare proprio per il grado

del Leone. Tale prassi rimanda alla dottrina della trasmigrazione delle anime anche in esseri animali (per la quale cfr. Platone, *Resp.*, 620 a-b), non condivisa da tutti i platonici.

Nel *De antro* si afferma che l'esigenza catartica – comune a tutti i misteri, per esempio quelli Eleusini e Isiaci (cfr. Tertulliano, *De bapt.*, 5; Apuleio, *Metam.*, 11, 21-23; 11, 28-29; DNoER, p. 97) – per i gradi del Leone e del Perse era assolta dal miele, liquido igneo, fuoco in forma liquida, e quindi adatto alla natura infuocata del Leone, simbolo di forza e di fuoco, di natura secca e bruciànte (Tertulliano, *Adv. Marc.*, 1, 13), come indicano pure i colori vivaci e i simboli (attizzatoio, folgore, sistro) che compaiono in rappresentazioni musive del Leone (per esempio mitreo di Felicissimo a Ostia). Questo grado iniziatico ha un ruolo primario, privilegiato, mediale nell'ambito della gerarchia: secondo Porfirio l'iniziato al grado del Leone poteva accedere come partecipante (*metechōn*) al culto, mentre i tre gradi inferiori erano solo servi, ministri (*hyperētountes*; cfr. MM, p. 642). Nel mitreo di Santa Prisca i soli *leones* incedono verso il tavolo conviviale di Sole e Mitra, recando tra l'altro del pane e un'anfora, mentre a destra della tavola sono rappresentati tutti gli altri gradi. Nel Leone si è vista l'incarnazione più vitale dell'anima ignea, del fuoco, il massimo principio fisico. La purezza e la natura infuocata della nuova incarnazione cui giungeva il *mystēs leo* è sottolineata dall'uso del miele, a significare il perfetto accordo del Leone con il principio infuocato dell'ordine cosmico (CaMII, p. 309).

Da questo passo del *De antro* è anche possibile dedurre qualche elemento sulla dottrina morale dei misteri di Mitra, il dio giusto intorno al quale si raccolgono i fedeli di una religione della lealtà. Al precetto imposto agli iniziati di non macchiarsi di

colpe con mani e lingua si sono accostate le cerimonie con cui i manichei simboleggiano i doveri dell'uomo, e due opere di Giustino (*Apol.*, 1, 66; *Dial. Tryph.*, 70) che rinfaccia ai mitraici di aver imitato il discorso di Isaia ove si esorta a seguire la via della giustizia, a odiare ingiustizia e violenza, a tener le mani pure da doni e chiusi all'ingiustizia orecchie e occhi (MeM, pp. 188-193).

In ambito greco l'uso del miele può assumere un'altra sfumatura: il miele, cibo divino caduto dal cielo (Aristotele, *Hist. anim.*, 553 b-554 a), non solo purifica ma anche rivela. È simbolo dell'illuminazione, della vera sapienza attinta nel rito iniziatico, è mezzo di comunicazione con il divino. Nella tradizione greca, fin dalle origini, il miele è associato alla dolcezza della parola poetica ed è simbolo di nutrimento spirituale e ispirazione divina, come attestano aneddoti relativi a poeti e filosofi (per esempio Omero, Saffo, Pitagora, Pindaro, Platone...), nutriti e illuminati dal miele divino. Esso è cibo della rinascita iniziatica: è ingrediente della sacra bevanda (ciceone) dei misteri Eleusini.

In ambito cristiano il miele è simbolo di conoscenza mistica, di rivelazione che ridona la felicità agli uomini (*Isaia*, 7, 14-15).

56. Il Perse era posto sotto la tutela planetaria della Luna, fonte della vita vegetativa. Il ruolo predominante che essa aveva nell'astrologia caldea si conserva nella cultura greca, ove è inferiore soltanto al Sole: questo prevale nella vita psichica, la Luna in quella fisica, in quanto principio umido femminile (cfr. la nota 66). L'iconografia del Perse, « protettore delle messi », a Ostia mostra come simboli zappa, aratro e falcetto; a Santa Prisca tiene un fascio di grano nella mano destra alzata ed è associato a una mezzaluna calante. L'aratro e la zappa significano la fertilità e il raccolto, il falcetto

anche la transitorietà della vita. Il Perse è in rapporto con il miracolo dell'acqua, cui simbolicamente allude il cratere, fatta scaturire da una roccia da Mitra: con essa il dio salvò le mandrie e le messi (MeM, pp. 109 sgg.).

57. Il primo luogo omerico citato è *Iliade*, 19, 38-39: Achille teme che nel corpo di Patroclo morto entrino mosche e nascano vermi che lo sfigurino e ne facciano imputridire la carne. La madre Teti promette di far sì che il corpo rimanga intatto e bello, anche se dovesse giacere per un anno intero: e infonde nelle narici di Patroclo « ambrosia e rosso nettare ». Il secondo passo è *Odissea*, 5, 93, quando Calipso versa in una coppa per Odisseo « rosso nettare ».

58. Miele, nettare e ambrosia condividono lo stesso valore di cibo e bevanda divini: più precisamente, ambrosia è cibo, nettare è bevanda; ma a volte anche l'ambrosia pare essere concepita come liquido. Essi conferiscono l'immortalità e, come per il *soma* nei *Veda*, chi ne mangia diviene ciò che consuma, « immortale ».

Le valenze del miele elaborate nel *De antro* – farmaco, offerta rituale, cibo divino che conferisce l'immortalità, dona l'ebbrezza ed è quindi simbolo di erotismo – si ritrovano nel complesso culto vedico di *soma*, bevanda e divinità insieme. Esso è l'offerta per eccellenza (*Ṛg-Veda*, 9, 7, 2), l'anima antica del sacrificio (*ibid*., 9, 2, 10) o il sacrificio stesso (*ibid*., 9, 7, 3; cfr. la nota 71 per l'uso del miele nelle libagioni rituali). È bevanda di dèi e uomini (*ibid*., 9, 18, 3; 8, 48, 1), dolce e inebriante, « fonte d'oro » (*ibid*., 9, 107, 4) perché è luce e fuoco: come il miele, è fuoco allo stato liquido (BeRV, I, p. 168). Chi ne mangia diviene per volere di Indra un *ṛṣi*, saggio, ispirato, veggente, poeta (cfr. per il miele le note 51-52): *soma* comunica la saggezza che at-

tinge in se stesso, perché è egli stesso *ṛṣi* (*Ṛg-Veda*, 8, 68, 1). Guardiano della preghiera, della saggezza antica, dona tutte le saggezze, guida la preghiera, scopre le essenze segrete degli dèi (*ibid.*, 6, 52, 3; 9, 6, 8; 9, 57, 2; 9, 62, 5; 1, 91, 1). *Soma* costituisce l'essenza immortale del corpo dell'uomo cui si assimila (*ibid.*, 1, 187, 10) e berlo conferisce immortalità (*ibid.*, 8, 48, 3; 11, 113); è identificato con *amṛta* (*ibid.*, 9, 74, 6; 10, 123, 3).

59. Platone, *Symp.*, 203 b.

60. *Orph. Fragm.*, 154 Kern. La Notte è una veneranda figura divina con un ruolo importante in tutte le cosmogonie greche. Nell'*Iliade* (14, 261) essa gode di una condizione tale che perfino Zeus teme di offenderla; soprattutto nella letteratura orfica emerge la personalità cosmica della Notte, e la stessa genealogia omerica (*ibid.*, 14, 200-204) sembra mostrare contatti con quella orfica descritta da Eudemo, fr. 150 Wehrli (WeOP, pp. 116 sg.). Aristotele allude infatti a « teologi » che pongono come primo principio la Notte (*Met.*, 1071 b 27 = *Orph. Fragm.*, 24 Kern; cfr. anche 310 Kern), femminile, scura, matrice da cui tutto si genera. Nella cosmogonia orfica parodiata da Aristofane (*Aves*, 693-702) essa produce da sé, senza unione, l'Uovo primordiale, aiutata da un Vento fecondante. Nella cosiddetta Teogonia dei rapsodi, di età ellenistica (cfr. WeOP, pp. 68 sgg.), essa perde il ruolo generatore primario, ma entra nella successione di re divini (*Orph. Fragm.*, 101, 102, 107, 111 Kern) e soprattutto detiene il ruolo di profetessa, nutrice degli dèi e nomoteta (106, 129, 131 Kern), ruoli attestati anche nella più antica teogonia orfica – composta intorno al 500 a.C. – di cui è traccia nel papiro di Derveni (WeOP, pp. 86 sgg., 260). Tali funzioni sono parallele a quelle di *Gē* nella teogonia esiodea; la Notte aveva un oracolo a Megara (Pausania, 1, 40, 6) e divideva con Apollo

l'oracolo di Delfi (Plutarco, *De sera num. vind.*, 566 c; WeOP, p. 101).

I versi della Teogonia dei rapsodi citati da Porfirio si riferiscono al consiglio dato dalla Notte a Zeus sul modo di detronizzare e castrare Crono; la magniloquente perifrasi che indica i favi di miele ritorna in *Orphicorum Fragmenta*, 189 Kern, ove si descrive il fatale banchetto preparato da Rhea-Demetra, madre di Zeus, ricco di ambrosia, rosso nettare e « frutto del lavoro delle api ronzanti »: Crono si inebria, si addormenta e viene castrato (*Orph. Fragm.*, 148, 149, 137 Kern); il motivo orfico della castrazione di Crono (cfr. anche la nota 62) viene ricondotto alla Teogonia di Eudemo (WeOP, pp. 68-69, 134 sgg.).

Dominare un avversario inebriandolo con una bevanda è un motivo presente anche nella tradizione folklorica popolare, e nel contesto di lotte divine appare anche nei sumeri e nei babilonesi.

Nella *Theogonia* esiodea (115-138; 211-232) la Notte, nata da Chaos, genera una stirpe di entità e forze divine, tutte collegate all'oscurità: Morte, Sonno, Sogni, Paura, Nemesi, Vecchiaia, Keres, nonché Inganno (*Apatē*) e Passione erotica (*Philotēs*). La Notte ambrosia genera così la passione seduttrice e ingannevole; il rapporto instaurato dal pensiero mitico tra la notte e la passione erotica assume un diverso valore simbolico nell'esegesi di Porfirio: l'oscurità della notte è quella che avvolge Crono (cfr. la nota 61), simbolo dell'anima che cadendo nella generazione si immerge nell'oscurità del mondo della materia, e tanto più si allontana dalla luce della verità e del divino quanto più inclina alle seduzioni del corporeo.

61. Nella sua polivalenza simbolica il miele è anche la dolcezza pericolosa della seduzione erotica, dell'ebbrezza che avvolge nell'oscurità o che porta all'illuminazione della conoscenza. Fin dai tempi di

Omero l'erotismo, le arti e i modi della seduzione, i doni di Afrodite sono definiti « mielati » (*meilicha*), dolci come il miele. Questa dolcezza pericolosamente seducente è quella del miele distillato dalle labbra della cortigiana nel libro dei *Proverbi* (5, 3). Seduzione e fecondità sono ancora i valori del miele nel *Cantico dei Cantici*, dove esso è l'amore immortale dell'unione mistica (4, 11; 5, 1). La pericolosa seduzione « mielata » compare in alcuni miti greci, in cui abusare della luna di miele, peccare di eccesso conduce gli uomini alla rovina (DeDP, p. 101). I miti di Tereo, trasformato in upupa, e di Politecno, l'uccello Picchio, signore del miele e delle api, si inscrivono in un insieme centrato sul miele: la narrazione parte da una luna di miele eccessiva e termina con la trasformazione del miele in putredine ed escrementi – trasformazione successiva a un cattivo uso del miele, che avviene per chi ha abusato del piacere. Se il buon miele è costitutivo di un regime matrimoniale non turbato da adulterio e seduzione, Orfeo è il personaggio « tutto miele », incapace di vivere la sua relazione coniugale fuori dalla luna di miele, condannato da un eccesso di miele (DeOM, pp. 68-69).

Nel *De antro* la vicenda di Crono, ebbro di miele, è quindi allegoria del destino dell'anima: essere divino che entra nella generazione, sedotto dal desiderio del corpo di cui è simbolo il miele (TuMP, p. 71; cfr. inoltre l'interpretazione dei crateri di miele alla nota 63). Si può notare che nel testo il soggiogamento di Crono al piacere è espresso con il verbo *deisthai*, propriamente « essere legato »; nella lingua mistica di orfici e pitagorici l'espressione consacrata per definire l'unione dell'anima al corpo è appunto *deisthai tēn psychēn eis to sōma* (DeEP, p. 298): essa è concepita come una unione, un intrecciarsi e legarsi dell'anima al corpo. L'immagine è cara a Porfirio che la usa più volte nel *De absti-*

nentia (1, 30, 6; 34, 4; 33, 2; 4, 13, 8; 1, 31, 1). Altrove egli dice (*Ad Marc.*, 33, p. 295, 17 Nauck): « se saremo superiori al fascino dei piaceri sessuali e del corpo noi avremo legato ciò che lega ». Nel contesto del *De antro* l'immagine rinvia a quella delle Ninfe che tessono il corpo intorno all'anima.

62. Nella letteratura orfica viene trasferito a Crono il motivo della castrazione di Urano, presente in Esiodo: Crono subisce da Zeus lo stesso trattamento che in Esiodo Crono infligge a Urano (*Theog.*, 154-210): questo motivo è parte integrante del Mito di successione, presente nel pensiero cosmogonico dell'area mesopotamica nel II millennio a.C., per il quale ogni sovrano è destinato a essere detronizzato dal proprio figlio. Urano, unito a Gaia in un amplesso continuo, viene castrato con una falce da Crono, il figlio astuto che segue gli esperti consigli della madre. Crono è a sua volta detronizzato da Zeus, grazie a una combinazione di forza e stratagemmi (*technēisi biēphi*; *ibid.*, 496).

Nell'ordinamento astronomico Urano è il cielo delle stelle fisse, la zona estrema dello spazio stellare; segue Saturno, il settimo pianeta, il più remoto dalla Terra, quindi Giove. Tale serie planetaria riproduce lo schema della successione dei sovrani celesti, narrata nelle cosmogonie. La terminologia del *De antro* in questo punto suggerisce la trasposizione a livello astronomico delle lotte di successione: *antipheresthai* « opporsi, collocarsi contro », detto di Crono e della sua sfera celeste, è anche « lottare »; *dynamis* « potenza, forza » indica pure la sovranità. Crono-Saturno ha mantenuto il suo ruolo di preminenza tra i pianeti: essendo il più lontano dalla terra è il più prossimo al cielo delle stelle fisse e alla residenza del divino. Soprattutto, Crono-Saturno è dio fecondante, è il dio dotato di forza generativa: fuori del Mito di successione la mutilazione

di Urano significa che Crono pone fine alla fertilità del padre, funesta per i suoi eccessi, e inaugura un'èra di normale svolgimento e spargimento delle forze fecondanti, anch'essa destinata a cedere di fronte alla nuova semenza di Zeus che prevale.

La castrazione è mitica eco di usanze primitive: ogni nuovo sovrano deve possedere i poteri fertilizzanti del suo predecessore, e poiché essi risiedono nei genitali, il nuovo dio deve castrare il vecchio (CoZ, II, p. 450). Per le potenze che da Crono discendono a Zeus pensiamo si possa avanzare un'altra spiegazione, avvalendosi dell'interpretazione del mito proposta da De Santillana (DeSHM, pp. 133-136). Kronos/Chronos/Saturno è l'*auctor temporum* (Macrobio, *Sat.*, 1, 22, 8), fondatore del mondo, colui che dà le misure di tutta la creazione cui presiede (*Orph. Fragm.*, 155 Kern; cfr. la nota 18), che ha in sé le più alte cause di separazioni e congiunzioni: prima della castrazione di Urano non esisteva il tempo, perché esso è una misura fissa derivata dalla rivoluzione del cielo (Macrobio, *loc. cit.*). Per Santillana la separazione di cielo e terra e la castrazione di Urano rappresentano l'instaurarsi dell'obliquità dell'eclittica, cioè l'inizio del tempo misurabile, e Saturno ha avuto l'incarico di stabilirla perché è il pianeta più esterno, il più vicino alla sfera delle fisse. Le misure che egli dà a Zeus sarebbero il Trigono delle grandi congiunzioni Saturno-Giove: ossia, nel linguaggio dei teologi, le potenze che da Crono discendono a Zeus. Esiodo e in seguito gli orfici hanno fatto di Crono l'astrazione del dio generatore e divoratore (cfr. *Orph. Hymn.*, 13, 3; Lido, *De ost.*, 22; Agostino, *De civ. Dei*, 7, 3): egli è eroe della creazione e dio celeste della vegetazione e porta la falce, come Meter-Demetra. L'arma con cui egli castra Urano, separando cielo e terra, è anche emblema della mietitura, segno del raccolto delle messi (ed emble-

ma del tempo che tutto travolge nell'assimilazione, nozione diffusa nell'orfismo dal V secolo a.C., e in età imperiale: Kronos = Chronos « tempo »; cfr. per esempio Varrone in Tertulliano, *Ad nat.*, 2, 12; Cornuto, *Comp. theol.*, 7, p. 7 Lang; Plutarco, *De Is. et Osir.*, 363 d; Macrobio, *Sat.*, 1, 8, 6-7; Agostino, *De civ. Dei*, 6, 8; per la mietitura delle spighe come atto di castrazione, cfr. BuHN, pp. 201-202).

La digressione relativa a Crono-Saturno segue a quella sul Leone e sul Perse, nelle cui rappresentazioni figurate compare, tra l'altro, il falcetto di Saturno: il dio, poi, è « inventore del miele e dei frutti » (Macrobio, *Sat.*, 1, 7, 25) e il Perse è « protettore delle messi ».

Anche nei misteri di Mitra Crono è identificato con Chronos, e il dio compare spesso sui rilievi, a volte come figura leonina e quindi in rapporto con il grado del Leone (cfr. MeM, pp. 127-129, 224).

63. L'acqua, di per sé simbolo di fecondità e generazione (cfr. le note 28 e 31), coopera ad essa anche perché è veicolo dello sperma e del liquido amniotico. Oltre che fonte di vita, l'acqua è mezzo di purificazione e rigenerazione. L'immersione e l'abluzione nel rituale iniziatico sono preliminari a una « nuova nascita », in quanto l'acqua è regressione all'informe, rigenerazione totale e, insieme, acquisizione di fertilità e creazione.

Nel mitraismo i rilievi mostrano un cratere o un vaso come simbolo di *principium vitae*, spesso associato a un leone; a volte si alterna con la rappresentazione di Oceano, di cui il vaso d'acqua è attributo e simbolo di inizio e di fine, di Genesi e Apogenesi (CaMII, p. 351). Il vaso d'acqua, presente in numerosi mitrei, è anche elemento del rituale; Tertulliano (*De bapt.*, 5) conferma che si diventava seguaci di Mitra grazie ad alcuni riti di abluzione.

L'acqua insieme al pane è cibo rituale offerto all'iniziando di Mitra (Giustino, *Apol.*, 1, 66), mezzo per partecipare della forza divina: acqua e pane sono anche i doni offerti da Mitra all'umanità, scaturiti dalla sua impresa demiurgica. L'acqua, quindi, ha in parte valenze simboliche analoghe a quelle del miele, anche se i due elementi sembrano entrare in un sistema oppositivo, nella misura in cui fuoco (miele) è antitetico ad acqua. L'opposizione è meno profonda di quanto possa sembrare: e ciò pare indicato proprio dai crateri (segno di acqua) pieni di miele (fuoco): ambedue infatti sono *principia vitae* nel rituale mitraico, che per altro enfatizza l'elemento fuoco coerentemente all'immagine di Mitra-Helios. Acqua e fuoco sono (ri)generativi: l'uno significa regressione, l'altro progressione, ascesi.

Il linguaggio polisemico del simbolo permette tuttavia di suggerire un altro significato per questi crateri pieni di miele, se è vero che l'antro è simbolo del mondo e gli oggetti disposti al suo interno sono simboli di parti cosmiche (*stoicheia*), cioè astri e costellazioni (cap. 6). Il cratere simbolicamente è fonte, pertinente anche a Dioniso (cfr. cap. 13), il miele è il piacere dell'unione, l'attrazione alla genesi. Porfirio, parlando della caduta dell'anima, afferma che quaggiù vi sono due fonti che scaturiscono per incatenare l'anima (*De abst.*, 1, 33, 2): il piacere (*hēdonē*) e il dolore (come in Platone, *Leg.*, 636 e); fonti delle sensazioni che ispessiscono l'irrazionalità che trascina l'anima verso il basso; nell'*Epistola ad Marcellam* (6, p. 277, 24 Nauck) il piacere e l'indolenza sono le vie di discesa nel corpo. Tale linguaggio evoca quello del *De antro*: Crono, ebbro di miele-piacere, viene incatenato e indotto alla generazione. Il cratere, pertanto, potrebbe rappresentare proprio questa fonte terrena. Nel destino dell'anima c'è tuttavia un'altra fonte, celeste:

la costellazione denominata « cratere di Dioniso », posta tra Cancro e Leone, là dove inizia la discesa dell'anima. Secondo Porfirio l'anima, bevendo da questa coppa, è colta dall'ebbrezza (in Macrobio, *In Somn. Scip.*, 1, 12, 7 sgg.), l'ebbrezza che ottenebra Crono, ossia l'anima che unendosi al corpo è avvolta nell'oscurità e nell'ignoranza dell'essere (*Sent.*, 29, pp. 18 sg. Lamberz), nell'oblio delle realtà che contemplava prima di bere alla fonte del piacere (*De abst.*, 1, 33, 2). L'ebbrezza mielata di Crono è la stessa che coglie l'anima quando si volge al corporeo, al divenire, in Platone, *Phaed.*, 79 c (cfr. pure Albino, *Didask.*, 25, p. 177, 23 Hermann).

Il simbolismo del cratere è presente pure nella letteratura ermetica e negli *Oracoli caldei* (frr. 37; 44 Des Places; cfr. Arnobio, *Adv. nation.*, 2, 25, 22) ma con diverso significato: nel linguaggio immaginoso degli oracoli, le anime discendono da una fonte, l'uomo è sceso come un ruscello scaturito da fonti di vita felice; il Primo Dio degli oracoli è la fonte originaria da cui scaturiscono le Idee primordiali: la metafora del cratere (di ascendenza platonica, cfr. *Tim.*, 41 d) serve a illuminare la composizione dell'anima. Nell'ermetismo il *Cratere*, titolo del IV trattato, è riempito di Intelletto da Dio, che invita l'uomo ad attingervi: si tratta di un « battesimo » che dona il possesso della conoscenza (*Corpus Herm.*, 4, 4; *Korē Kosmou*, 23, 18-19).

64. Sofocle, fr. 879 Radt. Analogo paragone animeapi in Virgilio, *Aen.*, 6, 703-709. Uno scolio a Euripide (*Hippol.*, 73, II, pp. 14 sg. Schwartz) afferma: « l'ape è allegoria dell'anima, perché è un insetto purissimo; per questo anche le sacerdotesse sono dette dai poeti "api" » (cfr. la nota seguente e la nota 70 per l'ape-anima nei monumenti figurati).

65. Le anime-Ninfe che consumano la loro unione con il corpo sono dette *melissai*, « api », una desi-

gnazione che propriamente si riferisce solo alle anime che vivono secondo giustizia (cfr. cap. 19). In questo passo si snoda una serie di associazioni che coinvolgono il simbolismo delle api e del miele e il loro rapporto con divinità misteriche: Demetra, Kore/Selene e Mitra. La menzione del legame con Demetra nel *De antro* connota le api – anime giuste e soprattutto pure – come iniziate e sacerdotesse: temi, questi, che rientrano nella parenesi etica e filosofica di Porfirio: l'anima è iniziata a grandi misteri nella retta filosofia da parole divine (*Ad Marc.*, 8, p. 279, 8 Nauck); la purezza è la condizione indispensabile per effettuare il ritorno a Dio (*De regr. an.*, fr. 11, pp. 39*-40* Bidez; *De abst.*, 1, 29, 6): il tema dell'anima iniziata e sacerdotessa è solidale con quello del cosmo-tempio del padre (cap. 12).

Per comprendere le caratteristiche « sacre » dell'ape si deve indagare nella sua fisionomia particolare e complessa che appare nelle culture più antiche. È insetto legato alla terra: come altri animali ctonii, nasce da essa o dal cadavere di un bovide (cfr. la nota 67), ma si differenzia per il suo comportamento, divenendo modello e stimolo di riflessione e di azione; esso è caratterizzato da doti di purezza – un dato di particolare rilevanza nel *De antro* (cfr. le note 71 e 72) –, ordine, organizzazione (Aristotele, *Hist. anim.*, 535 a, 596 b; Senofonte, *Oec.*, 7, 17, 32-38). Platone (*Phaed.*, 82 b) accosta le anime temperanti e giuste ad api, vespe e formiche, esempi di specie civilizzate nelle quali gli uomini giusti possono reincarnarsi. L'ape è un essere misterioso e sacro, divino (Platone, *Ion*, 534 b; Aristotele, *De gener. anim.*, 759 a, 760 b, 761 a), anche perché è legato al miele, la sostanza divina caduta dal cielo che essa raccoglie (Aristotele, *Hist. anim.*, 553 b, 554 a; cfr. BoIZ, pp. 20-43, cui si rimanda anche per l'indicazione di altri passi). Come epiteto rituale *melissai* è attribuito alle Ninfe e spesso

alle sacerdotesse di Demetra, Persefone, Rhea, Artemide e di Delfi (cfr. Van der Kolf in RE XV, coll. 525 sg.; ElB). La prima testimonianza di un uso metaforico dell'epiteto è in un passo di Callimaco (*Hymn. in Ap.*, 110 sgg.) di ardua interpretazione: le *melissai* portano acqua pura e incontaminata a Demetra, attinta da una fonte sacra. Si allude qui al rito dell'*hydrophoria*, in un contesto difficile da identificare, nel quale è tuttavia chiaro il nesso Demetra-api-fonti-acqua, un rapporto sotteso anche in questa sezione del *De antro*. Aristotele (*Hist. anim.*, 596 b) afferma che l'ape è l'unico insetto che si ciba solo di dolci umori e soprattutto d'acqua là dove sgorga pura. Le fonti hanno poi un significato particolare nelle cerimonie iniziatiche (BuKA, p. 15; *Hymn. Hom. in Cer.*, 98 sgg.) e un preciso rapporto con il culto di Demetra e Persefone (RiHD, p. 181). Un'invocazione rituale a *melissai* è in un inno a Demetra del III secolo a.C. (in D.L. Page, n. 91, pp. 408-409).

Uno scolio antico a Pindaro (*Pyth.*, 4, 106 c, II, p. 113 Drachmann) offre una spiegazione dell'uso dell'epiteto *melissai* per le sacerdotesse: « Api le sacerdotesse, soprattutto quelle di Demetra e per estensione tutte le sacerdotesse per la purezza dell'insetto ». Il motivo di tale rapporto privilegiato Demetra-api è riflesso in varie tradizioni mitiche. Apollodoro (FGrHist, 244 f 89) tramanda che Demetra, portando alle Ninfe il cesto, il telaio e le opere di Persefone, venne accolta a Paro dal re Melisso e in cambio dell'ospitalità donò alle sue sessanta figlie il telaio di Persefone, confidando loro le sventure della figlia e i suoi misteri; di lì venne l'appellativo *Melissai* alle donne che celebrano le Tesmoforie.

Secondo una tradizione che rimanda invece a un ambito cretese, il nome delle sacerdotesse sarebbe stato trasmesso dalla prima sacerdotessa della *Magna Mater*, Melissa, figlia di Melisseus, re di Creta: insieme alla sorella Amaltea, essa allevò con latte

di capra e miele Zeus *Krētagenēs* nato in una grotta a Creta (Lattanzio, *Div. inst.*, 1, 22; Antonino Liberale, *Metam.*, 19), luogo di origine delle api secondo Nicandro (in Columella, *De re rust.*, 9, 2, 4). Tale tradizione sembra essere una versione razionalistica del racconto delle api nutrici di Zeus: in essa le api si trasformano in una Ninfa Melissa cui viene attribuito un padre Melisseus (NiMMR, p. 471 e la nota 2). Appare comunque un sincretismo di origine antica che tende a confondere dee di natura analoga: Demetra assimilata alla *Magna Mater* Rhea, madre di Zeus, protetto da api, le quali sono insetti donne e Ninfe insieme (BoIZ, pp. 30-31).

Le Ninfe compagne di Persefone sono associate a Demetra « inventrice » dei cereali nella testimonianza di età ellenistica di Mnasea (FHG, fr. 5, III, p. 150 Müller = scolio a Pindaro, *Pyth.*, 4, 106 a, II, pp. 112 sg. Drachmann) in una versione ambientata nel Peloponneso che assegna alle Ninfe-api il ruolo di mediatrici cultuali in concorrenza con la dea del grano, ma in una prospettiva rituale coinvolgente Demetra (ScPC, pp. 110 sg.). Dice Mnasea: « Api sono coloro che consacrano la loro vita ai riti, e furono queste api-Ninfe a far desistere gli uomini da una dieta carnivora e a insegnare loro un regime vegetariano. Una di queste Ninfe, Melissa, per prima scoprì dei favi, ne mangiò e mescolò miele e acqua; istruì le compagne e chiamò gli insetti *melissai* dal proprio nome ». « Infatti » continuano gli scolii che riportano il passo di Mnasea « senza le Ninfe non si celebrano i riti di Demetra [...]; guide nel cammino della pietà, per prime esse hanno inventato i vestiti per rispetto al pudore. Nessun matrimonio è celebrato senza le Ninfe ». Gli scolii quindi non solo sottolineano l'identità di funzioni che avvicinano sacerdotesse e Ninfe, ma considerano entrambe Api di Demetra, guide all'acquisizione della cultura, dedi-

te sia alle grandi invenzioni che al culto della dea (BoIZ, p. 33).

Il regime vegetariano, qui rappresentato dal miele, era considerato segno di una condizione umana di innocenza e purezza, rispetto a quella che conosce la colpa dell'uccisione di animali e della dieta carnea (cfr. Porfirio, *De abstinentia*): una dieta priva di carne caratterizzava il regime orfico e quello pitagorico. Nella tradizione orfica Demetra è colei che « ha meditato », cioè inventato le opere delle api – il miele (*Orph. Fragm.*, 198 Kern). Le Ninfe-api sono in relazione con le Tesmoforie, le feste femminili più diffuse nelle città greche, celebrate in onore di Demetra e riservate alle donne sposate, le quali assumendo l'epiteto *Melissai* commemoravano la scomparsa e il ritorno di Persefone e rinnovavano la fecondità vegetale, animale e umana. Tale rituale conferma il rapporto che da sempre lega le Api alla Terra Madre (DeDP, pp. 56-57). Inoltre l'ape ha fornito il modello emblematico della donna ideale, aliena da eccessi alimentari e sessuali, che lavora per garantire l'ordine e l'equilibrio della società cui appartiene. Tuttavia, le numerose menzioni e definizioni dell'ape nella letteratura antica non consentono di accertare quando si siano imposti il ruolo emblematico dell'ape e il suo nome come epiteto rituale non ufficiale (BoIZ, pp. 35-36). Si è pensato a una originaria dea cretese Melissa, con caratteristiche proprie della *potnia* mediterranea, decaduta poi al rango di sacerdotessa e passata da Creta a Delfi (MaM; *contra* NiMMR, p. 545; per le numerose raffigurazioni dell'ape basti citare il famoso pendente di Mallia, Creta, 1800 a.C.).

Tra i poteri sacri dell'ape rientra quello profetico (Virgilio, *Georg.*, 4, 220), derivato forse dal valore del miele come cibo divino (si veda EiOV, pp. 102 sg.) o dalle caratteristiche ctonie dell'ape; *Melissa* era epiteto della Pizia di Delfi (Pindaro, *Pyth.*,

4, 59-60) – nel cui tempio anticamente le api erano oggetto di culto – e delle sacerdotesse di Apollo. Nell'omerico *Hymnus in Mercurium* (552-563) Apollo assegna a Hermes « tre dee esultanti per le rapide ali [api], che insegnano la divinazione e si nutrono del biondo miele dei favi; solo allora danno profezie veritiere: se ne sono private, mentono ». Ciò attesta che presso il Parnaso esisteva un oracolo di Hermes, dove il volo delle api e la loro direzione aveva valore di vaticinio e il miele era un'offerta rituale; se in quantità insufficiente, essa comportava un responso ingannevole dell'oracolo. Un altro famoso indovino fu Iamo, nutrito con « l'innocuo veleno delle api » (Pindaro, *Olymp.*, 6, 45-57); in Beozia il luogo dell'oracolo di Trofonio venne rivelato dal volo di uno sciame di api (Pausania, 9, 40, 2).

Una tradizione (Pausania, 10, 5, 9; Filostrato, *Vit. Ap. Tyan.*, 6, 10, 4) attesta l'antico rapporto tra Apollo e le api, che avevano insegnato al dio la divinazione (scolio a Callimaco, *Hymn. in Ap.*, 45, II, p. 51 Pfeiffer): il secondo mitico tempio di Delfi era stato costruito con cera e piume; a esso si riferisce un oracolo citato in Plutarco (*De Pyth. orac.*, 402 d).

66. L'identificazione, qui implicita, di Kore-Persefone, dea sotterranea, con la luna diventa popolare nella tarda antichità e nel sincretismo orfico (LoA, pp. 543 sgg.). Secondo un *akousma* pitagorico i pianeti sono i « cani di Persefone » e le Isole dei Beati « Sole e Luna » (Porfirio, *Vit. Pyth.*, 41; Giamblico, *De vita pyth.*, 82). Tale identificazione si spiega con la dottrina dell'immortalità astrale, di origini remote, e con la traslazione del regno dei morti; la scoperta della sfericità della terra elimina l'Ade sotterraneo nell'epoca di Empedocle, mentre la stretta relazione dell'anima con il cielo, punto di origine e di ritorno dell'anima, è credenza generale nella *phy-*

siologia ionica (VI-V secolo a.C.; cfr. BuLS, pp. 362 sgg.). La dottrina dell'immortalità astrale, tuttavia, assume la sua forma decisiva a partire dai miti di Platone (*Fedro, Timeo*) e con i suoi allievi.

La più antica attestazione dell'identificazione Luna-Persefone è in Epicarmo (23 B 54 DK), ma essa diventa frequente in età greco-romana, per esempio in Plutarco (*De facie in orbe lun.*, 937 e; 942 d; 943 b; 944 c), Sesto Empirico (*Adv. Math.*, 9, 72 sgg.), Cornuto (*Comp. theol.*, 34, p. 72, 8 Lang), Servio (*In Verg. Georg.*, 1, 7), Giamblico (in Lido, *De mens.*, 4, 149), Macrobio (*In Somn. Scip.*, 1, 11, 6).

L'escatologia lunare ha antiche radici nell'India vedica, in Persia con il mazdeismo e in Mesopotamia; essa rimanda a una concezione cosmologica per cui si immagina che la luna, quando non illumina il cielo, discenda sottoterra, luogo dei morti. In *Kauṣītaki Upaniṣad* (1, 2-3) la luna è luogo importante nel ciclo della metempsicosi, punto di arrivo per chi si allontana da questo mondo. Nella prima metà del mese essa fa crescere l'anima-soffio (*prāṇa*), nella seconda metà ne prepara la rinascita; chi non risponde alle sue domande è convertito in pioggia e come tale piove sulla terra. La luna è mondo dei padri che produce il seme (WeEG, p. 64, cita numerosi paralleli per questa concezione in culture di popoli primitivi e nell'Avesta, ove il percorso dell'anima virtuosa passa attraverso luna e sole per arrivare alla luce infinita di Ahura-Mazdā, pp. 66-67; cfr. ElTH, p. 153).

Kore-Luna, dea sotterranea, ha tuttavia un altro aspetto complementare di divinità protettrice dei frutti, datrice di vita (Plutarco, *De Is. et Osir.*, 361 e): questa duplice natura appare con chiarezza in un busto bifronte di Agrigento (ZuP, fig. 22 A).

In Pindaro (fr. 133 Snell-Maehler) Persefone è sovrana del ciclo delle rinascite; in Oriente la luna

è madre dell'universo e deposito di tutti i germi (Lido, *De mens.*, 2, 6; 3, 4; 4, 53).

Il duplice aspetto della luna – regno dei morti e luogo di nascita, che dissolve e rigenera i corpi – affonda le sue radici nel fatto che la luna è l'astro per eccellenza dei ritmi di vita, sottomesso alla legge universale del nascere, crescere e scomparire: essa è « il primo morto ». « L'uomo si è riconosciuto nella "vita" della luna, non solo perché la sua vita aveva una fine, come quella di tutti gli organismi, ma soprattutto perché essa, con il fenomeno della "luna nuova" avvalorava la sua sete di rigenerazione, le sue speranze di rinascita » (ElTH, p. 142). D'altra parte morire è partecipare a una diversa modalità d'esistenza, a un diverso livello di vita; e, per il fatto che « questa » vita nella morte « è avvalorata e valorizzata dalla "storia" della luna », molte dee lunari sono anche ctonie e funerarie (*ibid.*, p. 152). Nei misteri di Mitra questa polarità si riflette nel rapporto Luna-Toro, l'animale dalla cui morte ha inizio la vita.

Kore-Persefone è detta *Melitōdēs*, « dea mielata », già in Teocrito (*Id.*, 15, 94): gli scolii lo interpretano come appellativo eufemistico, perché Persefone in qualità di dea sotterranea porta alla vita degli uomini amarezza anziché miele. Il rapporto sarà piuttosto da rinvenire nelle caratteristiche comuni alla dea (dei morti) e al miele (offerta rituale ai morti).

La Luna detta *Melissa*, « ape », è l'entità che presiede all'entrata delle anime nella generazione, attraverso la porta del Cancro, sua casa (capp. 22, 28). Nel contesto del *De antro* l'epiteto *melitōdēs* assume una diversa connotazione: se il miele è il piacere della generazione, Kore-Luna è « mielata » perché in essa le anime acquisiscono le facoltà generative. La Luna, in quanto generativa e fecondante, è associata in particolare con l'umido, l'acqua: « la

luna è nelle acque » (*Ṛg-Veda*, 1, 105, 1), da essa viene la pioggia. In Plutarco (*De Is. et Osir.*, 367 d) è madre delle anime ed efora della materia perché dispensa umidità e calore, essenziali alla vita (Lido, *De mens.*, 4, 80; Giamblico in Stobeo, 1, 49, 39, I, p. 378, 14 sgg. Wachsmuth, « le anime abitano intorno o sotto la luna e di qui scendono nella generazione »).

La relazione Luna-Toro posta dalla teologia planetaria, in particolare iraniana, si ritrova iconograficamente nelle rappresentazioni mitraiche del toro, sempre di colore bianco, che reca incisa sul dorso una falce di luna o del toro che viaggia su una barca a forma di falce lunare (*scapha lunata*), a volte montato da Mitra, colui che sottomette le acque primordiali di cui la *scapha* è simbolo.

In ebraico l'associazione Luna-Toro è espressa anche dalla lettera *aleph*, « toro », che è simbolo della luna nella prima settimana e nome del segno zodiacale in cui incomincia la serie delle case lunari (ElTH, p. 157). Esso è l'esaltazione (*hypsōma*) della luna, che in questo segno ha particolari poteri; si tratta evidentemente di poteri fecondanti: dal Toro escono le anime-api (cfr. la nota seguente) come dalla luna-ape scendono le anime dotate di poteri generativi. La credenza nella *bougonia* è trasferita a livello di realtà astrologica, permettendo così di interpretare il dato mitologico in chiave cosmica e astrale. Il Toro è segno femminile, casa di Venere (sotto la cui tutela è posto il *nymphus* nei misteri di Mitra), veicolo di divinità lunari che nell'area del Mediterraneo orientale erano rappresentate sotto forma di toro e con attributi taurini: così Osiride, Sin e, in Persia, la Luna, che conserva e purifica il seme del toro. Esso in India è adorato come dio Soma, in Iran come dio Haoma, e rappresenta ogni liquido datore di vita che irrora il mondo quando il dio viene ucciso e sparge il suo

seme. Sui rilievi mitraici il seme sparso dal membro maschile del toro viene spesso raccolto da un cratere o da una figura che rappresenta Tellus.

L'associazione Afrodite-Luna-Toro appare in Iside (Plutarco, *De Is. et Osir.*, 359 b; 368 c): essa è la luna (372 f), la parte femminile della natura ed entità ricettiva di tutta la genesi.

Il Toro è quindi animale lunare, è la Luna stessa (Nonno, *Dionys.*, 23, 309; Lattanzio Placido, *Comm. ad Theb.*, 1, 717): le sue corna sono simboli delle falci di luna. Tuttavia esso è pure animale solare, simbolo di vita e morte: così in Egitto, ove è connesso a Osiride-bue Apis e alle sue rinascite (DiS, *s.v.*).

67. Accenni alla *bougonia* (la nascita delle api dal bue) si ritrovano negli autori ellenistici (per esempio Fileta, fr. 22 Powell; Callimaco, fr. 383, 4 Pfeiffer; Nicandro, *Alex.*, 446 sgg.; *Ther.*, 741; Meleagro, in *Anthol. Pal.*, 9, 363), ma essa sembra attestata già in Democrito (68 B 27a DK).

La testimonianza letteraria più famosa della *bougonia* è l'episodio di Aristeo narrato da Virgilio nelle *Georgiche* (4, 317-559). Aristeo, figlio della ninfa Cirene e di Apollo Timbreo, afflitto per una moria che devastava i suoi sciami, si rivolse alla madre e alle Ninfe sue sorelle, raggiungendole nella loro residenza in fondo al fiume Peneo. Seguendo il consiglio materno interpellò Proteo, multiforme divinità marina profetica, dal quale seppe che il flagello degli sciami era la punizione per la morte di Euridice della quale egli era stato involontariamente la causa. Per placare l'ira delle Ninfe compagne di Euridice che lo perseguitavano, Aristeo doveva sacrificare quattro buoi e lasciarli per otto giorni in una piccola stanza chiusa: dai corpi putrefatti degli animali sarebbero rinati nuovi sciami.

Di tale pratica singolare si hanno dettagliate no-

tizie circa le modalità di esecuzione (*Geopon.*, 15, 2), volte a evitare che l'anima del bue possa sfuggire da qualche apertura e che si disperda anche solo una goccia del suo sangue; Ovidio (*Fast.*, 1, 379 sg.) sottolinea che dal bue escono gli sciami, da una sola anima mille anime, le quali lasciano il corpo in forma di api. L'idea centrale di questa pratica, intrisa di magia, è che la vita del bue è fonte di quella delle api, in cui si perpetua. L'ape è qui simbolo di una nuova vita che procede dalla morte. Alla *bougonia* si può accostare una versione tràdita da Servio (*In Verg. Aen.*, 1, 430): una vecchia dell'istmo di nome Melissa aveva ricevuto da Cerere (Demetra) i segreti del suo rituale con l'ordine di non rivelarli a nessuno. Ma alcune donne del luogo cercarono di farla parlare e infine, infuriate dal suo ostinato silenzio, la uccisero. La dea si adirò a sua volta: inviò una pestilenza e fece scaturire api dal corpo di Melissa.

Le api (ri)nascono dal corpo morto (del bue) come l'anima (ri)nasce dal corpo che per essa è una tomba. In questa prospettiva ha un profondo significato il processo di metamorfosi che l'ape subisce e di cui diviene simbolo: per Esichio *nymphai* sono i bruchi nelle celle dell'alveare quando assumono le ali (cfr. la nota 70). Il frammento di Sofocle commenta questa tensione verso l'alto dell'anima iniziata che rinasce.

In Virgilio l'episodio della *bougonia*, che è stato accostato alla storia di Sansone (*Libro dei Giudici*, 14), si svolge in Egitto, il luogo dell'arte della salvezza (*Georg.*, 4, 294), e sembra esprimere non solo la resurrezione delle api, ma anche la rinascita dell'anima individuale che, vinta la morte, accede a una nuova vita (ChIA, pp. 188-189).

Nella penetrante linea di lettura proposta di recente da Merkelbach le api sono simbolo del secondo grado iniziatico dei misteri di Mitra, il *nymphus*:

il termine significherebbe « crisalide maschile », in quanto neologismo derivante da *nympha* nell'accezione di « crisalide » di api, vespe e farfalle (Aristotele, *Hist. anim.*, 551 a-b). Sui rilievi mitraici la crisalide d'ape compare una sola volta (MeM, fig. 42); altrove (*ibid.*, fig. 165b) un'ape vola sulla bocca di un iniziato al grado del Leone (cfr. *De antro*, cap. 15), che secondo Merkelbach rappresenta la cerimonia di consacrazione di cui il *nymphus* è ministro (MeM, p. 105).

68. La *bougonia* viene accostata da Porfirio a un evento fondamentale della dottrina mitraica, cioè alla tauroctonia di Mitra.

La lezione del testo non è sicura: i manoscritti danno *akouōn* che l'edizione americana del testo pone tra *cruces*; molte correzioni proposte non sembrano convincenti. Meritano tuttavia attenzione due recenti letture del passo: Speidel (SpMO, pp. 32 sgg., 44) mantiene la lezione dei manoscritti *akouōn* e traduce « ladro di buoi è colui che ascoltò la generazione mentre era nascosto » (in una pelle di bue sottoterra); vedendo in Mitra la costellazione greca di Orione il cacciatore, egli pensa a un'allusione al mito della nascita di Orione dalla pelle di un bue sotterrata. Merkelbach propone invece una correzione del testo assai convincente: *dakruōn*, « il dio che segretamente piange la genesi », che ha il pregio di essere anche paleograficamente persuasiva. In questo caso lo studioso pensa a Mitra che uccide il toro contro la propria volontà, un evento spesso raffigurato sui rilievi, ove il dio mentre colpisce l'animale volge indietro il viso addolorato (MeM, pp. 17, 198).

Si è tuttavia accolta la lezione *apagōn* suggerita da Turcan (TuMP, p. 76): *apagein*, « condurre da un lato, sottrarre » in senso proprio, ma anche « promuovere ». Tale lezione si accorda con i dati mitici

e rituali del mitraismo: Mitra appare spesso sui rilievi con il toro primordiale che egli trascina in un antro per ucciderlo, a volte tirandolo per la coda o per le corna. Dal bue ha origine ogni forma di vita, il cosmo stesso, e con tale atto Mitra sottrae la creazione allo spirito del male, Arimanios.

Il toro e l'animale bovino in genere sono, come si è visto, simboli di fecondità inesauribile: rappresentano il dio El, il dio vedico Indra.

Il furto del bestiame che viene nascosto in una grotta è un antico mito indoeuropeo, e un sacrificio originario di un uomo o di un animale è il primo evento cosmogonico in antichi miti di creazione, cui è sotteso l'inesplicabile rapporto che lega Vita e Morte (cfr. BuHN; da ultimo MeM, pp. 193 sgg.).

Nel mitraismo la tauroctonia è un evento fondamentale perché è simbolo del dio morto e resuscitato, è l'evento salvifico per eccellenza che instaura la vita cosmica, in quanto il toro è fonte di vapore umido, fecondante, materia demiurgica del mondo. « Colui che segretamente promuove la generazione » (cap. 18) determina in modo specifico l'azione demiurgica di Mitra in senso misteriosofico e salvifico (MM, pp. 621 sg.): tale azione si esplica nella tauroctonia, che genera (o rigenera) la vita umana, avvia il funzionamento del cosmo, dà garanzie soteriologiche per la vicenda dell'anima: un'iscrizione del mitreo di Santa Prisca (*nos servasti eternali sanguine fuso*) allude a tale valore dell'azione del dio, paradigmatica per gli iniziati.

Per Speidel la tauroctonia di Mitra inizia le anime alla nascita nel modo in cui Mitra-Orione stesso è nato.

69. Con un capovolgimento di segno il miele, simbolo di generazione, diventa ora simbolo di morte, la bile, invece, di vita: l'assoluta ambivalenza simbolica (vita/morte) in una prospettiva mistico-reli-

giosa si risolve in una sorta di coincidenza degli opposti: nel mondo della generazione la vita è morte dell'anima che, scesa nel corpo, perde la vera vita che le è propria. La morte naturale, tuttavia, è accesso alla vera vita per l'anima di chi non si lascia travolgere dall'oblio e dalle seduzioni materiali ma, tramite le sofferenze terrene, ripercorre la via verso il divino (cfr. *Ad Marc.*, 6, p. 277, 25; 7, p. 278, 17 Nauck).

70. Nel *De antro* la simbologia dell'anima è affidata alle Ninfe delle acque e alle api: dall'insieme dei dati emergenti dal testo e da altre testimonianze si può forse avanzare una proposta di lettura che, all'interno di un medesimo concetto (l'anima), ravvisa due diversi momenti del destino dell'anima (per l'equivalenza Ninfe delle acque-api si veda invece MeM, p. 80). Le Ninfe potrebbero rappresentare le anime immortali che nascendo si sposano al corpo tessuto su telai di pietra, le anime che, entrate nel mondo della generazione per la porta settentrionale dell'antro-cosmo, stanno per incarnarsi e iniziare il loro ciclo terreno, legato al divenire. Le api, invece, potrebbero simboleggiare l'anima iniziata che, compiuta la sua vicissitudine terrena e abbandonato il corpo, tende a uscire dal mondo per l'altra porta della grotta e a tornare alla sede divina. Virgilio (*Georg.*, 4, 226-227) dice che le api, dotate – come tutti gli animali – di una parte di divina intelligenza e di emanazioni dell'empireo, non muoiono, ma, sempre vive, voleranno verso le costellazioni e saliranno in alto nel cielo. Nell'escatologia orfica l'immagine dell'anima – uccello alato per il quale l'incarnarsi è essere messo in gabbia, è il castigo infernale – è un tema ricorrente, che trova la sua elaborazione più famosa nel mito del *Fedro* platonico. L'immagine si inscrive nel contesto più ampio della credenza, condivisa da molti popoli, che l'ani-

ma sia un uccello che vola via dalla bocca del morto: una credenza solidale al concetto del corpo-prigione, tomba (*sōma/sēma*) dell'anima (cfr. Porfirio, *Sent.*, 40, p. 51 Lamberz) che incarnandosi perde le ali e le recupera liberandosi del corpo. Volare, avere o recuperare le ali, è formula simbolica della trascendenza, della condizione umana, dell'anelito all'ascensione alle realtà ultime. In un oracolo caldeo (fr. 217 Des Places), in cui si esprime il desiderio di immortalità dell'anima, si dice che solo il saggio ascenderà all'Olimpo sulle lievi ali dell'anima.

Il simbolismo ape-anima è confermato dai documenti figurati: una gemma rappresenta Hermes che evoca l'anima del morto da un vaso funerario e l'anima, in forma di ape, vi vola sopra (ElB, p. 207). Si è addirittura pensato che le tombe minoiche a forma di alveare siano state influenzate dall'idea dell'alveare come tesoro e sede di anime-api, e che la dottrina orfica dell'anima-ape sia di origine cretese. Tale credenza sopravvive ancora in forma di superstizione in alcune zone e paesi come l'Engadina, il Poitou, la Germania (cfr. CoB, p. 23).

L'ape è essere divino e giusto, insetto con uno spiccato senso delle origini cui tende a ritornare (*philostrophon*), dopo aver compiuto atti graditi agli dèi: è l'anima di chi è vero filosofo, che si astiene da piaceri, desideri e dolori (Platone, *Phaed.*, 82 b), ritrova le ali e vola al cielo o rinasce a nuova vita. In modo particolare è da sottolineare l'epiteto *philostrophon*. L'unica salvezza è tornare a dio (*epistrophē*; Porfirio, *Ad Marc.*, 24, p. 289, 19 Nauck; cfr. *De regr. an.*): questo è il fine cui tendono sia il saggio sia tutta la parenesi filosofica neoplatonica sia l'iniziazione ai misteri di Mitra, che accolgono e reinterpretano la dottrina platonica.

71. Alla sobrietà dell'ape che si ciba di miele, un tratto che nel « codice delle api » ne qualifica la

sōphrosynē (temperanza), vengono associate le « libagioni sobrie » o senza vino, che di norma escludono anche l'uso del sangue e sono caratterizzate soprattutto dal miele. Porfirio (*De abst.*, 2, 20, 3) rifacendosi a Teofrasto traccia un quadro evolutivo della prassi sacrificale al quale è sottesa la condanna, da parte dei pitagorici e degli orfici, del sacrificio animale. Secondo questo quadro si sarebbero succedute nel tempo prima la libagione d'acqua, quindi di miele, poi di olio e, ultima, di vino. Parallelamente nei sacrifici alle origini si sarebbero bruciati semi, quindi frutti, torte e infine animali. In questo schema, accolto da molti studiosi moderni, le libagioni senza vino (cioè con miele, latte, acqua, olio) sarebbero un residuo dei tempi antichi antecedenti all'introduzione della viticoltura.

Più suggestiva e stimolante è l'ipotesi che vede soprattutto in miele e latte dei liquidi abnormi, « marginali », segni di una situazione d'eccezione, strutturalmente antitetici alla normalità del vino (mescolato; GrMH, pp. 214-220; ma si vedano le osservazioni di Henrichs, HeOC, p. 97).

Libagioni senza vino, talora accompagnate da sacrifici anche cruenti, sono attestati per le Eumenidi, Mnemosyne, Eos, Helios, Selene, Zeus, Georgos, i Venti, le Muse, le Ninfe, Afrodite Urania, Dioniso, Asclepio (cfr. *ibid.*, pp. 96-97), Dite, divinità infernale (Silio Italico, *Pun.*, 13, 415; 13, 434), Demetra (scolio a Nicandro, *Alex.*, 450 e Geymonat), Adone (Teocrito, *Id.*, 15, 117-118).

72. Le testimonianze antiche sulle fave sono molteplici e a volte confuse; in tutte viene comunque attribuito a Pitagora il ferreo divieto di toccare fave o cibarsene, un precetto che fa parte dei *symbola* pitagorici, condiviso anche dagli orfici (*Orph. Fragm.*, 291 Kern). Tra le varie spiegazioni avanzate per tale divieto alcune lo ricollegano alla metempsico-

si: Aristotele (in Diogene Laerzio, 8, 34) dice che la fava ha un gambo privo di nodi e costituisce quindi un punto di passaggio privilegiato tra l'Ade e il mondo della luce; essa è simile « alle porte di Ade » cioè, come spiegano i versi del Discorso Sacro, « è punto di appoggio e scala per le anime degli uomini vigorosi quando ritornano alla luce dalla dimora di Ade ».

« Le fave dal gambo cavo sono il passaggio dove avviene continuamente lo scambio dei vivi e dei morti: sono lo strumento della metensomatosi e del ciclo delle nascite » (DeGA, pp. 60-61). Aristotele afferma anche che per i pitagorici la fava è simile agli organi genitali; « mangiare le fave è come mangiare la testa dei genitori » dice un verso orfico (Plutarco, *Quaest. conviv.*, 635 e; Clemente Alessandrino, *Strom.*, 3, 3); in Luciano (*Vit. auct.*, 6) Pitagora afferma di ritenere sacre le fave che racchiudono ogni specie di generazione, sono la generazione stessa, e Porfirio (*Vit. Pyth.*, 44) narra di meravigliose metamorfosi avvenute deponendo una fava in un vaso sottoterra: dissotterrandolo dopo novanta giorni si troverebbe la testa di un bambino formata o un organo sessuale femminile. Una fava rosicchiata ed esposta al sole assume in breve tempo odore di seme umano: mangiare le fave è perciò sinonimo di allelofagia. Tutto questo, secondo Porfirio, conferma l'origine della fava, che nella cosmogonia orfica nasce come l'uomo e con l'uomo dalla putrefazione: la fava è perciò simbolo di vita e di morte, ambivalenza testimoniata pure dalle affermazioni che essa distrugge, cioè isterilisce terra e animali, fa perire le altre piante (Teofrasto, *De caus. plant.*, 5, 15, 1; *Geopon.*, 2, 35, 3-4; Eustazio, *Ad Homeri Il.*, 13, 589, p. 948, 22 sgg.), e d'altra parte « è simile alla natura dell'universo » (Diogene Laerzio, 8, 24) perché partecipe del principio spirituale (*pneuma-tōdēs*) dell'universo. Di qui il sentimento d'orrore che

la fava ispira e la sua pregnanza simbolica: « se appare come un'orribile mescolanza di sangue e di sesso, è perché [la fava] rappresenta, nel sistema dei valori dei pitagorici, il polo della morte, della morte e delle rinascite necessarie, opposto alla vera vita riservata agli dèi immortali [...]. La fava sul suo gambo è come la pianta umana, un doppio dell'uomo, il suo fratello gemello » (DeGA, pp. 61-62).

Un altro aspetto del divieto di toccare le fave era il precetto di non attraversare un campo di fave (Tertulliano, *De an.*, 31; Diogene Laerzio, 8, 45; Giamblico, *De vita pyth.*, 188-194), e si narra come Pitagora stesso fosse esemplarmente morto per non infrangere il divieto (cfr. GrMCO, pp. 361-378).

Le api, simbolo delle anime giuste e immortali, non si posano sulle fave per evitare la contaminazione del vegetale, evocatore di nascita umana, segno di morte, sangue e putrefazione. Mangiare le fave è dividere il cibo dei morti, uno dei mezzi per mantenersi nel ciclo della metensomatosi e piegarsi alle forze della materia.

La ripugnanza dell'anima/ape per le fave nasconde un'altra sfumatura: l'ape si caratterizza per un regime di vita casto e puro e per una dieta assolutamente vegetariana; rifiuta la caccia e la vita carnivora, evita il contatto con ciò che è putrido e impuro, aborre i profumi e gli aromi perché odia voluttà e mollezza, come odia i seduttori che ne fanno un uso smodato. L'ape non conosce l'amore, l'unione dei sessi né la maternità (Virgilio, *Georg.*, 4 *passim*): anzi è divinità perché non ha né padre né madre. Plutarco dice che una giovane in uno sciame di api, se non è pura, viene attaccata, come lo sono gli uomini che hanno dormito con una donna (*Quaest. nat.*, 36). L'apicultore deve essere di assoluta fedeltà coniugale (DeOM, pp. 60-61). In Empedocle (31 B 141 DK) astenersi dalle fave è astenersi dai piaceri sessuali, un tratto fondamentale

del modello esemplare dell'ape. Il tabù pitagorico relativo alle fave, concepite come strumento della metensomatosi, evoca la teoria delle antiche *Upaniṣad* per la quale l'anima torna alla vita dalla luna attraverso pioggia e piante (cfr. WeEG, p. 66).

73. Porfirio riprende il simbolismo antro-tempio-*imago mundi* e cita alcuni antichi santuari rupestri precedenti l'epoca dell'architettura.

Nella tradizione greca, fin da epoca pre-ellenica, l'antro è luogo di nascita di dèi: è il caso di Zeus, per il quale nella teogonia cretese postesiodea sono attestate due grotte, una sul monte Ditte o Diktos, luogo della nascita del dio, e una sul monte Ida, in cui venne allevato e nutrito dalle ninfe Adrastea, Amaltea, Melissa, Ida, Kynosura (cfr. Callimaco, *Hymn. in Jov.*, 1, 46-51; Apollonio Rodio, 3, 134; Virgilio, *Georg.*, 4, 149 sgg. e commento di Servio, *In Verg. Georg.*, 4, 153; Ovidio, *Fast.*, 5, 111-128; Apollodoro, 1, 1, 6; Diodoro Siculo, 5, 70, 2; Ateneo, *Deipn.*, 9, 375 f; Igino, *Fab.*, 139; 182; *Astron.*, 2, 13, 4; Manilio, *Astron.*, 2, 30).

A Zeus *Krētagenēs* sono associati i cureti, danzatori armati discendenti dell'eponimo Cures: figli di Rhea, essi aiutarono la dea a occultare Zeus a Crono, battendo le spade contro gli scudi e gridando per nascondere i vagiti del dio neonato (Callimaco, *Hymn. in Jov.*, 1, 51-54; Arato, *Phaen.*, 32-35; Strabone, 10, 3, 11; Diodoro Siculo, 5, 65, 4; Apollodoro, 1, 1, 7; Lucrezio, *De rer. nat.*, 2, 633-639; Virgilio, *Georg.*, 4, 150-152; Ovidio, *Fast.*, 4, 207-210; Igino, *Fab.*, 139; Nonno, *Dionys.*, 28, 292 sgg.). Piuttosto che valore apotropaico la danza in armi dei cureti, esseri demoniaci promotori di tecniche cultuali, sembra avere valore propiziatorio di fertilità, garantita da Zeus Dittèo, il sommo *kouros* di cui essi sono gli iniziati (cfr. *Hymn. Curetum* in *Collectanea Alexandrina*, pp. 160 sg. Powell e JeCC, pp. 430 sgg.),

e celebrano i misteri in una grotta. Essi sono anche genii funebri, capaci di prevedere il futuro dopo un lungo sonno, come il cureta Epimenide (FaFC, p. 111). Il culto di Zeus sul monte Ida era un culto misterico; la tradizione vuole che Pitagora vi venisse iniziato nel VII secolo a.C. (Porfirio, *Vit. Pyth.*, 17; Diogene Laerzio, 8, 3; Giamblico, *De vita pyth.*, 25-27). Nei *Cretesi* di Euripide (fr. 472, 9 sg. Nauck = Porfirio, *De abst.*, 4, 19) il corifeo proclama di essere stato iniziato ai misteri di Zeus Ideo, in cui confluiscono motivi orfici: qui Zeus rinasce tutti gli anni nella grotta in un fiume di fuoco e di sangue. Per Ermia (*Ad Leg.*, 1, 372) qui si svolgevano i più segreti e solenni dei misteri (cfr. Lattanzio, *Div. inst.*, 1, 21; Strabone, 10, 3, 7).

74. Di Selene, identificata con parecchie divinità, quali Afrodite, Artemide, Atena, Demetra, Ecate, Iside, Cibele, Persefone, esisteva probabilmente un culto in Arcadia (scolio ad Apollonio Rodio, 4, 264 Wendel; cfr. RoL, II, 2, coll. 3122 sg.), dove la tradizione mitologica ne collocava la nascita oltre che quella di Pan (Aristotele, fr. 591 Rose; Ovidio, *Fast.*, 2, 289-290; *Hymn. Hom.*, 19, 28 sgg.; Epimenide, 3 B 16 DK; Pindaro, fr. 95 Snell-Maehler; scolio a Teocrito, I, 3/4 c-f Wendel).

Porfirio è l'unica fonte che attesta un culto congiunto di Selene e Pan in una grotta del monte Liceo, presumibilmente la grotta che aveva ospitato i loro amori. La dea, infatti, era stata sedotta da Pan, di solito amante sfortunato, ingannata dal vello bianco con cui il dio aveva camuffato il pelo caprino. Tale tradizione, che non è attestata prima dell'età ellenistica (Nicandro fr. 115 Gow-Scholfield in Macrobio, *Sat.*, 5, 22, 9 sg.; Virgilio, *Georg.*, 3, 391 sgg.; Servio, *In Verg. Georg.*, 3, 391-393), potrebbe risalire a un'antica mitologia delle origini arcaiche o a figurazioni pastorali antico-arcadiche (BoP, p. 80;

LeIP, p. 99 e la nota 177). Non vi è motivo di dubitare dell'affermazione di Porfirio sul culto congiunto di Selene e Pan – anche se non comprovata da nessuna fonte letteraria – che nel contesto del *De antro* viene presentata come memoria di un tempo arcaico (per alcune monete arcaiche figuranti Pan e Selene, cfr. RoL, II, 2, col. 3121).

Pan, dio pastorale, era venerato soprattutto in Arcadia a partire dal VI secolo a.C. (scolio a Teocrito, 7, 106-108a Wendel; Pausania, 8, 36, 7-8); dal V secolo a.C. il suo culto è penetrato in Attica e quindi nel mondo greco in genere (Pindaro, *Pyth.*, 3, 78; Erodoto, 6, 105; Simonide, *Ep.*, 5 Page; LeIP, pp. 90-95; 113 sg.). La grotta costituisce l'abitazione e il santuario del dio che in Attica e altrove è venerato assai spesso insieme alle Ninfe e a Hermes (Pausania, 1, 32, 7; 1, 34, 3; 5, 15, 6-9; 10, 32, 7; Ovidio, *Met.*, 1, 320; cfr. inoltre RoL, III, 1, coll. 1390 sgg.; BoP, pp. 75 sgg. e gli epiteti del dio *antrodiaitos*, *astrodiaitos* codd., *antrocharēs* « che vive negli antri o si diletta di antri », *Orph. Hymn.*, 11, 5; 11, 12; Teocrito, *Ep.*, 5, 5; Cornuto, *Comp. theol.*, 27, pp. 49 sg. Lang).

75. Innumerevoli anche gli antri di Dioniso; soprattutto in età ellenistica si diffuse l'uso di preparare, durante feste in onore del dio, grotte che ne commemoravano la nascita: si trattava di grotte fiorite, con « letti per le Ninfe », una tipologia dell'antro bacchico cui sembra alludere anche Plutarco nel mito del *De sera numinis vindicta* (565 e-f), e che riappare nella tradizione letteraria e figurata: nell'arca di Cipselo, nel tempio di Era in Elide, Pausania vedeva raffigurato Dioniso disteso in una grotta coperta di vite e meli: il dio, vestito di una tunica, teneva una coppa d'oro in mano (5, 19, 6).

Le divinità menzionate da Porfirio non sono peraltro le sole a essere in rapporto con antri: Hermes,

cui talora viene attribuito l'epiteto *spēlaitēs*, « abitante di antri » (Pausania, 10, 32, 5), era nato in una grotta sul monte Cillene ove era stato allevato da una ninfa (*Hymn. Hom. in Merc.*, 1 sgg.; Apollodoro, 3, 10, 2; Pausania, 9, 22, 2). Il nome stesso del monte viene ricollegato a *koilos*, « cavo », e *kyllos* (« a volta »; cfr. latino *cava, caverna*). Molto spesso il dio è associato a Ninfe e grotte (*Od.*, 14, 435; Simonide, fr. 50 Page). L'epiteto *kōrykiōtēs* (*Orph. Hymn.*, 28, 8) lo pone in relazione con l'antro coricio, dedicato a Pan e alle Ninfe (Strabone, 14, 5, 5; Pomponio Mela, *De situ orb.*, 1, 13).

Nel culto di Cibele, popolare a Creta e in Frigia (Strabone, 13, 4, 14; Ammiano Marcellino, 23, 6, 18; Pausania, 10, 32, 3), in Grecia (Pausania, 8, 36, 3; 41, 2; 47, 39), in Magna Grecia e nel mondo romano (cfr. SaES, pp. 139-152) gli antri della dea erano spesso considerati porte degli Inferi, luoghi oracolari e iniziatici (cfr. Damascio, *Vit. Isid.*, 131; Strabone, 13, 1, 67; SaES, pp. 166-250 per i culti di Attis, Adone e le grotte cristiane).

Nonostante Porfirio riconduca a Zoroastro la consacrazione cultuale di grotte, l'antro appare un ricettacolo archetipico di forze magiche cosmiche, luogo di culto e di iniziazione, matrice cosmogonica e antropogonica fin dall'epoca quaternaria (cfr. SaES, pp. 37-61).

76. Numenio, fr. 31 Des Places. I due punti estremi del cielo (*akra*) sono il tropico del Cancro e quello del Capricorno; le due costellazioni zodiacali sono poste rispettivamente all'estremità nord e all'estremità sud dell'eclittica – ossia il percorso apparente che il sole compie in un anno –, situata obliquamente rispetto al piano dell'equatore, sulla quale sono disposti i segni zodiacali. Il tropico del Cancro, settentrionale, corrisponde al solstizio d'estate, il tropico del Capricorno al solstizio d'inverno: ri-

spetto all'emisfero boreale il Cancro è quindi più vicino ed è casa della luna, il pianeta più prossimo alla terra; il Capricorno, invece è assegnato a Saturno, l'ultimo e più remoto pianeta.

Il Cancro per gli astrologi era un segno femminile e acquatico, marino o fluviale: la sua posizione al tropico (cioè il luogo in cui il sole nel suo percorso si ferma – solstizio – e gira) veniva spiegata per analogia con il modo di procedere a ritroso del granchio (Macrobio, *Sat.*, 1, 17, 63; Ovidio, *Met.*, 2, 83; Manilio, *Astron.*, 2, 199). Secondo Plutarco (*De Pyth. orac.*, 400 a-c) il Cancro, umido e acquatico, ricorda l'elemento di cui si nutre il sole, ma comunemente è un segno caldo. Pure il Capricorno è segno acquatico e femminile, e ha affinità con Saturno, dio freddo e umido, che ha la sua casa in questo segno e nell'Acquario (BoLAG, pp. 144-146). Il destino della manifestazione individuale è racchiuso quindi tra due segni di acqua, principio e fine di ogni possibilità di esistenza. In una prospettiva che dia all'astrologia il suo significato di « scienza cosmologica », il ciclo zodiacale assume il valore di immagine ridotta dei cicli cosmici e, anche, del processo della manifestazione individuale: i due solstizi, i punti estremi del percorso solare, corrispondono ai due termini estremi del ciclo di tale manifestazione: il segno del Cancro è l'entrata in essa, il Capricorno è l'uscita dallo stato dell'esistenza umana e accesso agli stati superiori dell'essere, quello degli dèi. Guénon, analizzando il geroglifico del Cancro (GuSF, pp. 152-156), ha rilevato come questo segno corrisponda al « fondo delle Acque », ossia « in senso cosmogonico, all'ambiente embriogenico nel quale sono deposti i germi del mondo manifestato »; il Cancro è infatti casa della luna, in relazione con l'acqua, principio passivo e plastico della manifestazione (cfr. la nota 66).

77. Porfirio introduce il *thema mundi*, cioè la disposizione dei pianeti nei segni dello zodiaco all'inizio del mondo, seguendo l'ordine classico dei pianeti, che si impose a quasi tutti gli astrologi (FeM, p. 425). Macrobio afferma che per gli egiziani all'inizio del giorno che fu il primo a brillare, quello cioè in cui gli elementi e il cielo furono purificati per brillare di questo nuovo splendore e che perciò è chiamato giorno della natività del mondo (*natalis mundi*), l'Ariete occupava il centro del cielo e il Cancro portava allora la Luna; dopo di lui Helios (Sole) si fermava con il Leone, la Vergine con Hermes (Mercurio), Ares (Marte) era nello Scorpione, Zeus (Giove) occupava il Sagittario, Crono (Saturno) entrava nel Capricorno: così successe che ognuno degli astri fosse dichiarato padrone dei segni nei quali si pensava che si trovasse all'ora in cui nasceva il mondo (*genitura mundi*; Macrobio, *In Somn. Scip.*, 1, 21, 24-27; cfr. Firmico Materno, *Math.*, 3, 1, 1). In seguito si sentì il bisogno di coprire tutti i segni dello Zodiaco e quindi, con l'eccezione del sole, dio del giorno per eccellenza, e della luna, dea notturna, ogni pianeta ebbe una casa diurna in un segno maschile e una notturna in un segno femminile. Tolomeo elabora una serie di spiegazioni per questa disposizione: il sole e la luna – nel Leone e nel Cancro rispettivamente – sono collocati nei segni più vicini al nostro zenit e in essi hanno il massimo di luce. La linea diametrale tra Cancro e Leone separa il dominio solare da quello lunare: Saturno, di natura fredda e invernale, è posto in segni di analoga fisionomia: nel Capricorno, casa lunare (femminile), e nell'Acquario, casa solare (maschile); Giove che ama segni di vento e fecondi ha casa solare nel Sagittario (maschile), lunare nei Pesci (femminile); Marte, bellicoso e nocivo, ha sede nello Scorpione (femminile) e nell'Ariete (maschile) rispettivamente; Venere si compiace dei segni

più fecondi, Bilancia (maschile) e Toro (femminile); Mercurio, infine, caratterizzato da natura mutevole e proteiforme, sta nei Gemelli (maschile) e nella Vergine (femminile; cfr. Firmico Materno, *Math.*, 2, 2). « Tale è il capolavoro di logica che, una volta consacrato da Tolomeo, fu universalmente accettato, senza alcuna variante, e noto anche ai profani » (BoLAG, p. 191).

L'introduzione del *thema mundi* è ben lungi dall'essere una digressione di Porfirio (così ritiene DeMN, p. 20). Esso spalanca improvvisamente l'orizzonte al di là e oltre l'antro, vera *imago mundi*. Ma qual è il vero mondo, la vera terra? Illuminanti sono in proposito le pagine di De Santillana (DeSHM, pp. 56-75): nella coscienza arcaica la terra è il piano ideale che passa attraverso l'eclittica e, più specificamente, la terra emersa è il piano ideale passante per l'equatore. Le due metà in cui risulta divisa l'eclittica dall'intersezione con l'equatore rappresentano rispettivamente la fascia a nord (che va dall'equinozio di primavera a quello autunnale), la terra ferma, quella a sud (sotto il piano equinoziale), le acque di sotto. Mentre il nostro mondo perde significato, l'attenzione si focalizza sul mondo del vero Divenire, lo zodiaco, il luogo in cui le cose avvengono veramente, perché i suoi abitanti, i pianeti, sanno quello che fanno e l'uomo è sottoposto al loro volere. Nelle parole chiave della cosmologia arcaica, la vera terra non era il nostro geoide, ma la fascia zodiacale e i percorsi dei pianeti che la abitano, essendo compresa tra i quattro punti fondamentali dei due solstizi e dei due equinozi. La conferma più evidente di tale concezione è data dal mito del *Fedone*, che a nostro avviso è senz'altro presente a Porfirio nella descrizione e interpretazione dell'antro omerico (cfr. la nota 24), per il quale si rimanda all'affascinante analisi di De Santillana (DeSHM, pp. 179-191). Mentre noi abitiamo una cavità, dice

Platone, la « vera terra » è sopra di noi (*Fedone*, 108 c-110 b), simile a una palla di dodici pezzi colorati, posta nell'etere dove ci sono dèi visibili che hanno templi e case in cui abitano realmente (111 b), ossia le case zodiacali o domicili planetari: la vera terra è il cielo e Platone, osserva De Santillana, rimane fedele alla tradizione pitagorica, per la quale *kosmos* è l'insieme costituito da sole, luna, pianeti e ciò che essi comprendono.

Lo zodiaco costituisce la cornice cosmica dell'antro mitraico, di cui cinge la volta; compare su monumenti a Pan, a Zeus, al Sole, ai defunti a significare l'immortalità astrale (DaS, *s.v.*). Nella speculazione misterica lo zodiaco è la via percorsa dalle anime; nei misteri di Iside, l'iniziato era rivestito di dodici tuniche successive, che possono simboleggiare il passaggio nei dodici segni percorsi dal sole (cfr. Apuleio, *Metam.*, 11, 24; commento *ad locum* GrIB, pp. 308-309). Clemente Alessandrino riporta la dottrina di Zoroastro – sulla quale Porfirio era ben informato (BiCuMH, I, p. 109) – secondo la quale l'anima scendeva e risaliva al cielo attraverso il circuito zodiacale (analoga teoria in *Orph. Hymn.*, 12, 12; Servio, *In Verg. Aen.*, 6, 395; Lido, *De mens.*, 4, 67). A essa allude Porfirio in *De abstinentia*, 4, 16; tutto ciò conferma la funzionalità contestuale della « digressione » sulla fascia zodiacale, e la riscatta a piena significazione.

78. Le porte dei teologi sono le porte solstiziali (cfr. GuSF, capp. 34, 35, 36, del quale si seguono qui le linee fondamentali): l'orientamento della caverna cosmica è una fusione di due modalità di orientamento, polare e solare. Quando – come nel *De antro* – prevale il simbolismo solare, l'asse nord-sud della caverna iniziatica mantiene una corrispondenza con quello polare, in quanto il nord e il sud dell'ordine spaziale vengono rappresentati dal solstizio

estivo e da quello invernale – rispettivamente, il punto più a nord e più a sud del percorso solare –, mentre gli equinozi ne rappresentano l'est e l'ovest. Questo asse solstiziale, verticale rispetto al piano degli equinozi, in cui i poli del mondo temporale si sostituiscono ai poli del mondo spaziale, è la proiezione nel circuito solare dell'asse polare nord-sud. In corrispondenza dei due solstizi si aprono le due porte, una destinata agli uomini, per la quale si entra nel mondo della genesi e della manifestazione individuale, l'altra destinata agli esseri divini che dà accesso agli stati sovraindividuali. Esse corrispondono a *devaloka* e *pitṛloka* della tradizione vedica, alla porta degli uomini, volta verso l'oscurità, e a quella degli dèi, volta verso la luce, le due vie permanenti del mondo manifestato (*Bhagavad-gītā*, 8, 26). La porta è emblematica del passaggio tra due stati, due mondi, tra luce e tenebre, tra noto e ignoto: è accesso al mistero.

Le due porte celesti sono poste nel Cancro e nel Capricorno perché il primo è l'oroscopo del mondo alla sua origine, l'altro è « il tramonto del mondo » (Vettio Valente, 1, pp. 8, 32; 11, 13; 5, 26; 10, 20 Kroll).

Le espressioni « porta degli uomini » e « porta degli immortali » sono peraltro proprie della tradizione greca, nota Guénon, il quale rileva l'importanza di tale simbolismo zodiacale nei pitagorici, e sottolinea che questa non è una teoria pitagorica o numeniana: Porfirio la ricollega espressamente a Omero prima ancora che ai teologi, a Platone e a Parmenide, ma in verità « si tratta di una conoscenza tradizionale, che concerne una realtà di ordine iniziatico, e, proprio in virtù del suo carattere tradizionale, non ha e non può avere alcuna origine cronologicamente assegnabile. [...] Essa si trova dappertutto, al di fuori di ogni influenza greca, e in particolare nei testi vedici, che sono sicuramente di molto anteriori al pita-

gorismo [...]; si tratta di un insegnamento tradizionale che si è trasmesso in modo continuo attraverso i secoli, e poco importa la data forse 'tardiva' alla quale certi autori, che non hanno inventato nulla [...] l'hanno formulato per iscritto in modo più o meno preciso » (GuSF, pp. 245-246).

Il passo di Platone a cui Numenio si riferisce è il mito di Er (*Resp.*, 614 c-615 e), il soldato panfilio morto e resuscitato dopo dodici giorni, che narra il destino delle anime nel mondo dell'al di là: egli aveva visto le anime separate dal corpo giungere a un luogo meraviglioso dove si aprivano nella terra due voragini (*chasmata*) o imboccature (*stomia*), e di fronte a queste, nel cielo, altre due. In mezzo sedevano i giudici che, dopo il giudizio, invitavano i giusti a prendere la strada di destra che saliva nel cielo, e gli ingiusti a percorrere la strada di sinistra, in discesa. Dalle altre due aperture Er aveva visto anime sozze e polverose che salivano dalla terra, da quella di destra, e anime pure che scendevano dal cielo, da quella di sinistra. Nell'esegesi numeniana del mito della *Repubblica* (menzionata e discussa da Proclo, *In Plat. Remp.*, 2, pp. 128-132 Kroll), il luogo demonico in cui siedono i giudici è in mezzo al cielo e in mezzo alla terra – una terra « mitica » che si trova in cielo (FeCR, III, p. 72 e la nota 2), ossia la « vera terra » del *Fedone*. Il cielo in cui salgono le anime è il cielo delle stelle fisse, le due imboccature sono Cancro e Capricorno, l'una della discesa nella genesi, l'altra della risalita, e i fiumi sottoterra sono le sfere planetarie. Da tale esegesi Numenio elaborava la sua escatologia: e ci pare inesatto e semplicistico affermare che egli incorporava lo zodiaco nella discesa delle anime per la sua ben nota propensione a includere nel suo sistema più dati astrologici possibili (DeMN, p. 24); si tratta piuttosto di rinvenire in Numenio le tracce di una visione del mondo che affonda le sue radici

in un tempo lontano, quando il cielo, i pianeti e il percorso del sole rappresentavano i veri punti di riferimento e gli elementi costitutivi del cosmo e del percorso astrale delle anime.

In rapporto al mito di Er va ricordato che tra le opere attribuite a Zoroastro – su cui Porfirio era ben informato – vi era un trattato *Peri physeōn* che conteneva una catabasi agli inferi e la rivelazione delle verità divine che l'anima di Zoroastro aveva contemplato nell'al di là e aveva divulgato agli uomini, una volta resuscitato. Zoroastro, « figlio di Armenio il Panfilio », era stato identificato con Er, il soldato armeno, dall'autore del trattato *Peri physeōn*, mentre Colotes, discepolo di Epicuro (III secolo a.C.), sostituiva Zoroastro a Er nel grande dialogo platonico (Proclo, *In Plat. Remp.*, 2, p. 109, 7 sgg. Kroll, passo che dipende dal commentario di Porfirio alla *Repubblica*: cfr. BiCuMH, I, pp. 109 sgg.; Arnobio, *Adv. nation.*, 1, 52. Proclo menziona la posizione conciliante di Cronio, per il quale Zoroastro era stato allievo di Er e aveva condiviso le dottrine escatologiche di Platone).

79. Da qui fino all'inizio del cap. 24 si cita Numenio (fr. 31 Des Places), come indica il *phēsi* del Codice Vaticano. Si allude al frammento 28 B 1 DK di Parmenide; nel proemio al suo poema, intessuto di elementi religiosi, egli descrive il viaggio che sotto la guida delle Figlie della Luce lo porta là dove « si trova la porta per le strade del Giorno e della Notte »: un architrave e un limitare lapideo la incorniciano; la porta, posta nell'etere, è occupata da grandi battenti; di questi *Dikē* « che di continuo punisce » possiede le chiavi che alternamente aprono. È la porta per la quale passano i sentieri del giorno e della notte, attraversata dal sole all'aurora e al tramonto, la porta dell'essere *aitheria* perché si apre nell'etere, il confine tra il mondo dello spazio

e del tempo e il mondo dell'aspazialità e atemporalità (UnP, p. LXXIV). Anche per Parmenide si è parlato di una iniziazione, di una ricerca del vero secondo uno spirito mistico: egli è l'uomo saggio (v. 3), « l'iniziato chiamato a contemplare i misteri del vero » (JaP, I, p. 331).

80. Feste romane, *pendant* delle *Kronia* greche, celebrate in onore di Saturno, il re della mitica età dell'oro, di un tempo in cui non esistevano ingiustizie, differenze di classe e proprietà privata. Organizzate definitivamente nel 217 a.C., esse duravano sette giorni in concomitanza con il solstizio d'inverno in dicembre, ed erano contrassegnate da un'atmosfera di pacifico giubilo collettivo: dopo un sacrificio al tempio di Saturno il primo giorno e un pasto pubblico (Livio, 22, 1), avvenivano scambi di doni e reciproci inviti a pranzo (Marziale, 11, 6; 14, 1; Stazio, *Silvae*, 1, 6; Seneca, *Epist.*, 18; Macrobio, *Sat.*, 1, 24, 23; 1, 7, 37). I ruoli sociali venivano capovolti: i padroni servivano gli schiavi che godevano di notevole libertà di linguaggio, la « libertà di dicembre » (Orazio, *Sat.*, 2, 7, 4). Durante i Saturnali gli schiavi avevano un ruolo così rilevante che in certi calendari essi venivano designati *Feriae servorum* (cfr. Giustino, 43, 1, 3-4). Non si indossava la toga ma solo una semplice tunica e si portava il *pileus*, un berretto di feltro, segno duplice della condizione di schiavo e dell'affrancamento. I Saturnali erano infatti epoca di amnistie e di liberazione di schiavi; in Porfirio essi vengono interpretati come festa della apogenesi, della liberazione dall'unica vera schiavitù che è schiavitù del corpo.

La lezione *apogenesin* è correzione dell'edizione Westerink per l'*autogenesin* del Codice Vaticano che significherebbe « ritornando alla loro vera nascita ».

81. La lezione del testo è sconcertante: *katabatikē* significa infatti « in discesa », valore che non si adatta al contesto che esige evidentemente un significato opposto. Hercher tenta forse una soluzione traducendo con il latino *retrograda*.

82. *Ianuarius* da *ianua* « porta »: gennaio per i romani segna l'inizio dell'anno civile, in corrispondenza del solstizio d'inverno, quando il sole inizia la sua fase ascendente a partire dal Capricorno, segno di Saturno. L'inizio del calendario civile in gennaio, con il nuovo nome di *Ianuarius*, venne effettuato dai pontefici secondo la *lex Acilia de intercalatione* (191 a.C.) con l'intento di ricollegarsi alla tradizione instaurata da Numa; nella sua tomba si erano ritrovati libri sacri – sette o dodici – in latino e greco, che trattavano di diritto pontificale e di filosofia pitagorica, ossia di astronomia, e che vennero conservati scrupolosamente (Valerio Massimo, 1, 1, 12; Livio, 40, 29; Lattanzio, *Div. inst.*, 1, 22; Plinio, *Nat. hist.*, 13, 87; Plutarco, *Numa*, 22).

Ianua, *Ianuarius* e la menzione dei Saturnali riconducono a Giano, il dio dell'anno e delle porte (Ovidio, *Fast.*, 1, 63-64; Lido, *De mens.*, 4, 1), una delle più antiche divinità latine, che mostra affinità con Saturno, dio della fecondità; egli è detto *consivius* (Macrobio, *Sat.*, 1, 9, 15-16), *mundi sator* (Marziale, 10, 28, 1), presiede agli inizi e a ogni nascita, del mondo, degli dèi, degli uomini e delle loro azioni (Festo, p. 45, 22 Lindsay; Ovidio, *Fast.*, 1, 102-112; Orazio, *Sat.*, 2, 6, 20 sgg.; Varrone, *De ling. lat.*, 6, 26; Macrobio, *Sat.*, 1, 9; Lido, *De mens.*, 4, 2; Agostino, *De civ. Dei*, 6, 9; 7, 2). Secondo Macrobio (*Sat.*, 1, 7, 24) egli avrebbe istituito i Saturnali; come Saturno è dio e padre del tempo (Plinio, *Nat. hist.*, 34, 33; Nemesiano, *Cyneg.*, 104; Suda, *s.v.* « Iannouarios »). Giano è dio iniziatico – l'*initiator* per eccellenza (Agostino, *De civ. Dei*, 4, 11; 7, 3) – delle tran-

sizioni e dei passaggi, è figura ambivalente, con due facce, una volta al cielo, l'altra alla terra, simboli del passaggio da uno stato all'altro: egli è infatti dio delle porte, come ricordano i suoi attributi, il bastone e le chiavi. Con esse egli apre e chiude le porte del ciclo annuale, le porte solstiziali (Macrobio, *Sat.*, 1, 9, 9); le chiavi, una d'oro, l'altra d'argento, sono emblemi dell'accesso alla via iniziatica: sul piano esoterico possedere le chiavi significa essere iniziati (DiS, *s.v.*). Il valore simbolico della chiave, emblema di Giano, si completa con quello della porta (per cui cfr. la nota 93).

Giano è il « Signore delle due vie », ascendente e discendente, della destra e della sinistra, rappresentate dal simbolo pitagorico Y, identiche a *devayāna* e *pitṛyāna* vediche (GuSF, pp. 250-253). Nell'etimologia proposta da Cicerone (*De nat. deor.*, 2, 27, 67) il nome *Ianus* deriva da *ire* « andare », e ha la medesima radice del sanscrito *yāna*, analogo a *Ianus*: a ogni modo il suo nome lo designa propriamente come passaggio (DuRRA, p. 323). Come dio delle iniziazioni (*in-itiatio* da *in-ire*) presiedeva ai *Collegia fabrorum* che durante i solstizi festeggiavano il dio ed erano depositari delle iniziazioni legate all'esercizio dei mestieri, di cui si è ravvisata la continuità nelle feste cristiane di san Giovanni e nel simbolismo massonico. Come dio che presiede o apre e chiude il ciclo annuale, Giano bifronte è anche dio del passato e del futuro, i suoi due volti. Il presente, inafferrabile, è un volto invisibile, ma diventa l'unica dimensione della realtà, l'eterno presente che si attinge uscendo dal mondo fenomenico e transitorio. Perciò Giano è il dio del triplo tempo, come Śiva nella tradizione indù (GuSF, p. 251). In quanto *initiator custos* Giano presiede alla porta del Capricorno, alla via della apogenesi, della liberazione dalla schiavitù del corpo e della vita terrena.

83. Per gli egiziani l'inizio dell'anno e del mondo coincidevano con il solstizio d'estate, quando il sole è nel Cancro e Sothis – la costellazione greca del Cane o Sirio – appare all'alba un po' prima del levare del sole tra il 19 e il 20 luglio. Questa data, tuttavia, non è univoca: Porfirio e gli autori dei primi secoli d.C. (Aezio, Efestio, Solino) preferiscono il 19 luglio, mentre precedentemente (Eudosso, Arato) il sorgere di Sothis era fissato al 28 luglio nel segno del Leone (cfr. LA, V, pp. 1110-1117).

Già nei testi delle Piramidi la dea Sothis è indicata come « Anno »; il levarsi eliaco di Sothis rimase sempre il punto di riferimento dell'anno lunare religioso egiziano.

De Santillana ha sottolineato il ruolo straordinario di Sirio, il Cane, la prima stella del cielo, la più brillante delle stelle fisse, chiave di volta dell'astronomia arcaica: durante l'intera storia trimillenaria dell'Egitto Sirio sorgeva ogni quattro anni al 20 luglio del calendario giuliano, il che vuol dire che non era influenzato dalla precessione degli equinozi; questo fatto astronomico di rilevante importanza portò a considerarlo quasi un ottavo pianeta (DeSHM, pp. 275-287: qui l'autore interpreta il mito della morte di Pan in Plutarco, *De def. orac.*, 419 d-e, sulla base dell'identità Pan-Sirio).

Dicendo che Sirio è l'inizio della generazione nel mondo Porfirio allude al fatto che nella tradizione greco-egiziana l'ora della nascita del mondo (*genitura mundi*: Macrobio, *In Somn. Scip.*, 1, 21, 24-25; Firmico Materno, *Math.*, 3, 1, 1) coincideva con il levarsi eliaco di Sirio nella seconda metà del Cancro; gli egiziani avevano imposto all'astrologia antica la data del solstizio d'estate per l'inizio del mondo, ma in seguito, a partire da Posidonio, si preferì fissare l'inizio dello zodiaco all'equinozio di primavera, sotto il segno dell'Ariete, secondo il calendario caldeo.

L'allusione alla forza generativa di Sirio ha anche un altro significato che traspare da una delle consuete paretimologie di Plutarco (*De Is. et Osir.*, 375 f-376 a), il quale afferma che Sirio-Sothis è il potere della Terra; Sothis in egiziano significa gravidanza (*kyēsis*) o essere gravido (*kyein*) e in greco, con una leggera modificazione della parola, si trasforma in Cane (*kyōn*), ossia la stella che gli egiziani considerano peculiare di Iside: Sothis, stella di Iside e con essa identificata in tutta la tradizione egiziana, *hydragōgos*, « portatrice d'acqua » (*ibid.*, 366 a), era strettamente connessa con l'inizio dell'annuale inondazione del Nilo, l'evento fecondante per eccellenza (cfr. pure Eliano, *De nat. an.*, 10, 45). Nell'iconografia egiziana Iside-Sothis era dipinta a cavallo di un Cane, una rappresentazione formatasi sotto l'influsso dei greci; essi sapevano che per gli egiziani Sirio era « l'anima di Iside » (Plutarco, *De Is. et Osir.*, 359 c-d). Nella storia egiziana questi tre eventi – inizio dell'anno, sorgere eliaco di Sirio, piena del Nilo – rimasero sempre in reciproco rapporto: ci si rivolgeva a Sirio come a colui che ogni anno riversa il flusso del Nilo, ricopre i campi con i suoi oggetti preziosi e rinfresca le piante.

Sirio, inizio della generazione nel mondo, rimanda anche ai misteri di Mitra. Un mito egiziano narrava le peregrinazioni di Iside, che agitando il sistro, ricercò lo sposo Osiride al tempo della canicola estiva: il Nilo iniziò a gonfiarsi nel giorno del levarsi di Orione (14 luglio) e del Cane (19 luglio), sommerse la terra e vinse l'aridità. A questo mito sembra rinviare il simbolo del sistro che compare nel mitreo di Felicissimo a Ostia, associato al grado del Leone (segno del secco). Nel mitraismo Mitra-Orione (cfr. SpMO) è l'artefice del miracolo dell'acqua, del sacrificio del toro, il cui seme purificato sulla luna torna sulla terra come pioggia (MeM, p. 131). A Sirio-Tištrya è dedicato un inno nell'Avesta

(*Yasht*, 8) che presuppone la conoscenza del mito egiziano presso i persiani; essi festeggiavano il levarsi della costellazione.

84. Le letture di questo passo divergono, anche se sostanzialmente il senso è chiaro. Buffière (BuMH, p. 610) e Lamberton (LaCN, p. 34) seguono la lezione di Hercher e traducono: « cavalca il toro di Afrodite, poiché come il toro Mitra è demiurgo e padrone della generazione » (cfr. inoltre TuMP, pp. 55, 77; CaMII, p. 54). Nauck espunge il nesso *ho Mithras*, mentre nella sua recentissima interpretazione Merkelbach espunge sia *ho tauros* sia *ho Mithras* (MeM, p. 199 e la nota 11). Una integrazione più consistente suggerisce Beck (BeSM, pp. 95-98) per inserire un riferimento all'altro segno equinoziale, la Bilancia. Infine Speidel (SpMO, p. 19 e la nota 3), con il quale concordiamo, segue Nauck, ma inserisce *de* dopo *dēmiourgos* – lezione del codice M – e il nome di Mitra presente nei manoscritti, e pone un punto dopo la menzione di Afrodite.

L'Ariete, casa di Marte, è la costellazione dell'equinozio di primavera (21 marzo), mentre la Bilancia, costellazione dell'equinozio d'autunno, è casa di Venere (cap. 22), come lo è il Toro, il segno zodiacale successivo all'Ariete: essi, secondo Arato (*Phaen.*, 515), indicano la linea dell'equatore. Nell'antico calendario persiano l'equinozio di primavera segnava l'inizio del nuovo anno, quello d'autunno l'inizio della seconda metà nel settimo mese: insieme ai due solstizi essi costituivano le date di festività in onore di Mitra (MeM, pp. 141 sgg.), al quale era anticamente dedicato il settimo mese, il mese « centrale » dell'anno.

La descrizione di Mitra agli equinozi (cfr. anche la nota seguente) fonde dati astrologici e iconografici. La fascia zodiacale – che quasi sempre inizia con l'Ariete – con al centro Ariete e Bilancia, è pre-

sente in numerosi rilievi a rappresentare la volta celeste, la cornice cosmica in cui si svolge l'impresa demiurgica del dio, la tauroctonia (cfr. la nota 68), qui evocata pure dal fatto che il dio « cavalca il toro », simbolo del potere creatore vivificante e generatore che il dio detiene sul mondo.

Mitra porta la *machaira*, pugnale o piccola spada, di Ares: si è osservato che il pugnale attribuito ad Ares è estraneo all'iconografia greco-romana (CaMII, p. 73); la più antica arma del dio è la lancia. Tuttavia alcune testimonianze (Erodoto, 4, 59 e 62; Clemente Alessandrino, *Protr.*, 56, 40) attestano che presso persiani, medi, sauromati e sciti il dio Ares era venerato sotto la forma di un pugnale, e dal rito narrato da Erodoto appare chiaro che Ares è una divinità del cielo. In ambito iranico il dio col pugnale è Verethraghna, associato a Mitra (*Yasht*, 10). Nei misteri di Mitra il pugnale o la corta spada persiana è l'arma con cui il dio uccide il toro e che, come la *harpē* di Saturno, è simbolo polare: significa morte ma anche mietitura, fecondità, creazione. Sui rilievi l'arma appare associata al grado iniziatico del *miles*, posto sotto la tutela di Marte-Ares.

85. La posizione propria di Mitra, demiurgo e padrone della generazione, è quella equinoziale: come si è notato, Mitra « demiurgo » è linguaggio platonico che tradisce una ellenizzazione della teologia mitraica (cfr. cap. 6 e la nota 14); ma tale quadro si armonizza con l'iconografia di Mitra tauroctono, posto al centro di ogni mitreo e, simbolicamente, dell'intero universo, dove esercita la sua azione demiurgica. La nozione demiurgica, estranea al mazdeismo, sarebbe elaborazione numeniana (TuMP, pp. 78 sgg.): sui rilievi Mitra compare a volte come *kosmokratōr*, signore e animatore del cosmo, simboleggiato da una sfera che egli tiene in mano. D'altra parte, la sua identificazione con il sole (Firmico Ma-

terno, *De err. prof. rel.*, 5, 2) – e si pensi al ruolo del sole nella speculazione stoica – consentiva di vedere nel dio la personificazione del fuoco creatore. Inoltre, nota Turcan, la nozione di Mitra-*Mesitēs* (Plutarco, *De Is. et Osir.*, 369 e-f) corrisponde al dio-demiurgo di Numenio che « comanda circolando nel cielo »; termini che evocano la nozione di Helios, *hēgemonikon* del mondo per gli stoici Cleante e Crisippo.

Forti analogie si ritrovano in un'altra corrente di pensiero, lo gnosticismo, che con Numenio condivide una rigida impostazione dualistica, per la quale, appunto, si deve postulare un dio intermedio tra la materia – il male – e il Dio sommo, supremamente buono. È proprio il demiurgo colui per il quale si compie il nostro viaggio, quando l'intelletto è inviato quaggiù (Numenio, fr. 16 Des Places): e Mitra ha in Numenio e in Porfirio lo stesso ruolo, poiché è il dio *bouklopos* che fa entrare le anime nel mondo della genesi (cfr. cap. 18 e le note relative). Tale ruolo demiurgico di Mitra è legato alla costellazione dell'equinozio di primavera, l'Ariete, come si evince dai dettagli della descrizione numeniana riportata da Porfirio: Campbell (CaMII, pp. 55 sgg.), che considera l'antro delle Ninfe un vero mitreo, a proposito dei capitoli 22 e 24 afferma che esso è esplicitamente orientato a est – orientamento tipicamente ellenico – in cui l'Ariete, posto davanti e in alto rispetto allo spettatore, e il rilievo cultuale – per lo più la tauroctonia – sono situati in una posizione di preminenza, rivolta a est; nel nostro caso, Mitra stesso, volgendo le spalle a ovest, guarda a oriente. Alla sua destra sono i segni settentrionali dello zodiaco, dall'Ariete (est) alla Vergine (ovest), culminanti nel Cancro (solstizio d'estate); i segni a nord sono i più caldi, posti alla destra del dio, dalla parte calda o a sud del mitreo. Reciprocamente i segni a sud, dalla Bilancia (ovest) ai Pe-

sci (est), sono i segni freddi alla sinistra di Mitra, nella parte nord del mitreo, vera « replica » del cosmo.

La fascia zodiacale, che in molti casi inquadra Mitra tauroctono, comincia quasi sempre con l'Ariete, posto a sinistra o a destra di Mitra: tale dato iconografico (cfr. per esempio CIMRM, I, 985) mette in rilievo che la nascita e l'animazione del mondo coincidono con l'equinozio di primavera, cioè con il sorgere eliaco dell'Ariete. A questo allude la posizione equinoziale e mediana di Mitra-*Mesitēs*, intermediario tra cielo e terra, ombra e luce, livello ctonio e livello divino.

La nascita primaverile del mondo implica anche l'idea del suo rinnovarsi alla fine del Grande Anno cosmico, a primavera: esso, secondo i libri mazdei, rinascerà quando il sole sarà tornato al suo posto originario, quando il giorno e la notte saranno uguali e la vita ritornerà nel mondo della natura (TuMP, pp. 55 sgg.). Il sacrificio del toro e la nascita del mondo sono pertanto datati da Porfirio sotto il segno dell'Ariete. Turcan ricorda i paralleli classici di tale concezione della nascita primaverile del mondo e, in particolare, la testimonianza del neopitagorico Nigidio Figulo, per il quale il Nuovo Anno coincideva con l'equinozio di primavera.

L'orientamento a est ha un significato particolare: nella letteratura vedica l'est è la « faccia del cielo », come nei testi egiziani, sumeri, ittiti e in Omero (cfr. CaMII, p. 77; Plutarco, *De Is. et Osir.*, 363 e): in parecchie culture è il luogo della nascita, o rinascita, del Sole, di Dio, del Paradiso, in opposizione agli Inferi (DiS, *s.v.* « Points cardinaux »).

86. *Kautopatou* è ingegnosa congettura dell'edizione americana del *De antro* (Westerink) per *kat'ekeinou* del Codice V.

Sui rilievi mitraici appaiono spesso due dadofori, che indossano un berretto frigio e una tunica manicata cinta e assistono agli eventi fondamentali del mitraismo: la nascita del dio dalla roccia e la tauroctonia. Essi per lo più fiancheggiano il dio, di cui sembrano rappresentare due aspetti complementari: un passo di Pseudo-Dionigi Areopagita parla infatti di Mitra *triplasios* (*Epist.*, 7, 2), « dalla triplice forma », epiteto che pare da interpretarsi come affermazione di una sostanziale identità del dio e dei due dadofori, che appaiono in questo triplice schema (MM, p. 359). Alcune iscrizioni (CIMRM, I, 639, 836; II, 1056, 1671) sembrano riflettere una identificazione dei due dadofori con il *deus*. Cautes compare sui rilievi con una torcia alzata, Cautopates abbassata: il dato iconografico è interpretato come rappresentazione simbolica di due momenti della vicenda del sole-Mitra, e cioè rispettivamente, del sole del mattino (*oriens*) e del tramonto (*occidens*). L'etimologia del nome non è chiara: secondo alcuni deriverebbe dall'antico iranico *kauta* « giovane »; per Campbell (CaMII, p. 178) Cautes è connesso a *k'vat* e mediopersiano *xvar*, « fuoco solare » (per cui cfr. greco *kaiō*, « brucio », e latino *cautes*, *cos*) altrimenti a *patar*, « protettore » (MeM, p. 109 e la nota 1). Cautes e Cautopates sarebbero l'uno il potere ordinatore del sole, l'altro quello dominante. Altri simboli associati ai due dadofori ne sottolineano gli aspetti cosmici: su un rilievo di Heddernheim (CIMRM, II, 1127) sotto l'edicola di Cautes è *Coelum*, sotto quella di Cautopates è *Oceanum*: il primo, infatti, è in rapporto con il fuoco cosmico che appare nel tuono ed è l'origine di tutta la vita nella religione iraniana. Cautopates associato a pioggia e vegetazione, in un rilievo di Bologna è unito ai simboli di un vaso rovesciato da cui, come pioggia, esce acqua, a una falce di luna e alla parte an-

teriore del toro cosmico: tutti simboli che suggeriscono il mondo della crescita fisica.

Ambedue i dadofori sono implicati nel ciclo generativo: in molte tauroctonie Cautes tiene in mano spighe di grano e Cautopates la coda del toro che pure finisce in grano. Rispetto alla tauroctonia in sé, se Cautes ha lo sguardo alzato verso l'evento, Cautopates (come pure la Luna) è in atteggiamento di pena o tristezza. Campbell (CaMII, pp. 35 sgg.), nella sua dettagliata analisi dei dati mitraici, propone la seguente interpretazione: Cautes è associato a un albero arido e al segno del Toro (che significa la primavera), Cautopates invece a un albero in frutto e al segno dello Scorpione (a volte simboleggiato dal serpente) che significa la produttività giunta ormai al culmine e alle soglie del deperimento (la stagione che segue il raccolto in estate). Quindi, mentre l'inizio del periodo di Cautes è contrassegnato dalla vegetazione arida e dalla morte del toro, verso cui il dadoforo rivolge lo sguardo in attesa, per Cautopates il raccolto dei frutti e la morte del toro segnano la fine del suo periodo a cui egli guarda afflitto.

Nei mitrei orientati a est, come quello descritto da Porfirio, in cui cioè Mitra ha lo sguardo rivolto a oriente, i due dadofori sono posti ai solstizi, Cautes a nord del mitreo e a destra di Mitra, Cautopates a sud e a sinistra.

87. Si riprende il tema dell'essenza aerea o ventosa delle anime, già accennato al capitolo 12 (cfr. la nota 44).

Nel mitraismo i venti sono oggetto di culto particolare: l'immagine di Mitra appare circondata da busti dei venti – ad esempio sui rilievi di Treviri e Dieburg, dove il vento del sud è rappresentato in basso mentre soffia verso l'alto, e quello del nord in alto che soffia in basso. Altrimenti, il rapporto del

dio con i venti è espresso simbolicamente dalle ali di Mitra. I venti lo circondano quando egli svolge la sua azione di rigenerazione, domando il toro cosmico (MeM, fig. 81, p. 329; CaMII, p. 211). Porfirio riconduce ai persiani la venerazione per i venti, attestata in Avesta, *Yasht*, 10, 66 (MeM, p. 207). Nelle antiche cosmologie orientali vento e aria sono fonti primordiali di creazione: *Vāyu*, vento, aiuta Ohrmazd nella sua opera creativa (*Bundahishn*, 1, 29, 32 e 35); assiri e semiti veneravano in particolare l'aria (Firmico Materno, *De err. prof. rel.*, 4); nella tradizione vedica *Vata*, vento, è respiro o anima di Varuṇa e degli dèi (*Ṛg-Veda*, 7, 87, 2), germe di creazione (*ibid.*, 10, 186, 3). Nella cosmologia del fenicio Sanchuniaton (in Eusebio, *Praep. ev.*, 1, 10, 1-2) l'aria o soffio (*pnoē*) di aria umida e scura era l'inizio di tutte le cose.

In ambito greco sono soprattutto gli orfici a dare rilievo nella loro cosmogonia al ruolo fecondante dei venti: la Notte genera un uovo *hypēnemion*, « portato dal vento » (spiega Aristotele, *Hist. anim.*, 559 b), prodotto senza fecondazione (cfr. Luciano, *De sacrif.*, 6: Era, senza l'intervento dello sposo, genera Efesto, « figlio del vento », *hypēnemion*). Il concetto fondamentale è che il principio di vita o anima è essa stessa di essenza ventosa o è portata e introdotta dal vento (cfr. Diogene Laerzio, 8, 30). Luciano (*Vera hist.*, 1, 22) racconta che gli abitanti della luna per far vivere i bambini li espongono all'aria con la bocca aperta. Il ruolo vivificante dei venti è espresso più volte anche negli *Orphei Hymni* (81, 1; 38, 22; cfr. Plutarco, *De sera num. vind.*, 568 a): le brezze sono dette *pantogeneis*, « generatrici di ogni cosa », *psychotrophoi*, « nutrici dell'anima », *zōogonoi*, « datrici di vita »: se solo la vita può dare vita e solo un'anima può dare nascita a un'anima, i venti sono anime (HaPGR, p. 179; cfr. *Geopon.*, 9, 3). A questo proposito è illuminante

la prassi cultuale attica relativa ai *Tritopatores* o anime degli avi, considerate venti (cfr. Suda, *s.v.*): a loro si rivolgevano preghiere e sacrifici in procinto del matrimonio perché favorissero la procreazione. Per Orfeo essi sono custodi e guardiani delle porte dei venti.

Un'eco non priva di ironia della popolare credenza nell'essenza aerea dell'anima è in Platone (*Phaed.*, 70 a-77 e); tuttavia essa persistette nel tempo con modificazioni dovute all'intreccio della concezione orientale dell'immortalità astrale delle anime nell'ambito dell'escatologia pitagorica e stoica. L'anima deve raggiungere il cielo passando per l'atmosfera, in cui dominano i venti: l'aria è piena di anime che scendono e risalgono al cielo (Diogene Laerzio, 8, 32); esse restano simili al corpo e invisibili come l'aria in cui risiedono (CuSF, pp. 114 sgg. ove si citano i passi). Lo spazio sublunare è l'Ade o gli Inferi anche per gli stoici (Cornuto, *Comp. theol.*, 35, p. 74, 5 Lang; Cicerone, *Tusc.*, 1, 42; Plutarco, *De facie in orbe lun.*, 943 c; Macrobio, *In Somn. Scip.*, 1, 11, 6; Marziano Capella, *De nupt.*, 2, 161) e qui l'anima appesantita dai peccati si purifica (Seneca, *Ad Marc. cons.*, 25; *Nat. quaest.*, 1, 11; SVF, II, frr. 813, 821; Virgilio, *Aen.*, 4, 705; *Ep. Gr.*, 312, 4; 642; 654 Kaibel; per gli ermetici: Stobeo, 1, 49, 44, I, p. 396, 15; 1, 49, 68, I, p. 458, 24 sgg. Wachsmuth; Lido, *De mens.*, 4, 149; Pseudo-Apuleio, *Asclep.*, 28). Porfirio (*De regr. an.*, fr. 6, pp. 33* sg. Bidez) insiste sulle purificazioni dell'anima nel passaggio per l'atmosfera, preliminari al soggiorno etereo. Nell'atmosfera essa vaga lamentando le pene che deve sopportare (Porfirio in Stobeo, 1, 49, 60, I, p. 446 Wachsmuth), squassata dai venti che la trascinano (cfr. Cicerone, *Somn. Scip.* in fine; Virgilio, *Aen.*, 6, 740; Giamblico, *De myst.*, 2, 7): se invece l'anima è pura, essi la sospingono dolcemente verso l'alto (Plutarco, *De facie in orbe lun.*, 943 c; CIL,

VI, 10764; *Ep. Gr.*, 312 Kaibel; *Hermes Trismegistus* in Stobeo, 1, 49, 68, I, p. 461, 17 Wachsmuth).

Tale credenza, attestata da epigrafi, testi letterari, papiri magici, secondo Cumont ha la sua origine prima nel sincretismo mazdeo-babilonese formatosi in Mesopotamia quando i magi entrarono in contatto con i caldei, dopo la conquista persiana (CuTV, p. 56; BiCuMH, I, p. 34; CuSF, pp. 140 sgg.). La dottrina caldea dell'ascesa astrale (frr. 121-124 Des Places) è presente nel mitraismo che, come si è detto, attribuiva ai venti una particolare importanza e li onorava in qualità di scorte dell'anima nella discesa e nella risalita. Il neoplatonismo accolse tale concezione ma la riferì anziché all'anima immateriale, al suo veicolo astrale (*ochēma*) che nella discesa si ispessisce di elementi umidi (cfr. cap. 11 e le note 33 e 34) e grazie ai venti deve riacquistare la sua purezza (Proclo, *In Plat. Remp.*, 1, p. 152 Kroll; *In Plat. Tim.*, 3, p. 234, 26 Diehl).

88. *Il.*, 5, 697-698; si tratta dell'eroe licio Sarpedone, trafitto alla coscia da Tlepolemo in battaglia.

89. Nei *Problemi* pseudo-aristotelici (26, 39, 944 b; cfr. 940 b) si ritrovano, più estesamente, osservazioni sui venti analoghe a questo passo del *De antro*: l'origine del vento del sud è lontana, mentre noi viviamo sotto quello del nord, giacché il mondo abitato è vicino al nord. Il vento settentrionale, essendoci vicino, è subito violento quando inizia, mentre quello del sud all'inizio è disperso per il gran tempo che impiega a raggiungerci, e poco di esso inizialmente ci raggiunge. La fine del vento del nord è debole, ma non quella di Noto. Il vento del sud rende i corpi caldi e umidi, condizione in cui sono soggetti alla decomposizione e si allenta la forza dell'uomo; Borea invece è utile alla salute (cfr. Ippocrate, *Morb. sacr.*, 6, p. 384 Littré; Plinio, *Nat. hist.*, 2, 127; e inoltre *De antro*, cap. 28).

90. *Il.*, 20, 224-225. Sono le puledre di Erittonio, figlio di Dardano; Borea se ne invaghì e le fecondò (cfr. Virgilio, *Aen.*, 7, 808). Per il potere fecondante dei venti, cfr. *Il.*, 16, 149 sgg.; Varrone, *De re rust.*, 2, 1, 19; Virgilio, *Georg.*, 3, 271; Plinio, *Nat. hist.*, 8, 67; Plutarco, *Quaest. conviv.*, 718 a-b; Aristotele menziona tale credenza (*Hist. anim.*, 560 a).

91. Borea, vento della Tracia, abita in una caverna presso lo Strimone (Callimaco, *Hymn. in Dian.*, 114; *Hymn. in Del.*, 26, 63-65; Pausania, 5, 19, 1); già nei poemi omerici è un *daimōn* re dei venti e soffio di Zeus (cfr. Pindaro, *Pyth.*, 4, 181; Nonno, *Dionys.*, 39, 195). Rapì Orizia, figlia di Eretteo re di Atène, e divenne suo genero; i Boreadi Zete e Calais, suoi figli, presero parte alla spedizione degli Argonauti (Pindaro, *Pyth.*, 4, 171-183): anch'essi sono personaggi frequenti nella tematica figurativa greca. Per alcuni il ratto di Orizia rientra nei miti dell'atmosfera: essa rappresenterebbe l'aria umida del mattino, rapita e trasportata dal vento del nord sulla piana sterile che ne viene fecondata. Il ratto di Orizia divenne un tema popolare in Attica (cfr. Platone, *Phaedr.*, 229 c-d), trattato anche da Eschilo e Sofocle (*Del sublime*, 3): a partire dal V secolo varie versioni del mito indicavano nell'acropoli, nell'Areopago o, più spesso, nelle rive del Cefiso il luogo del rapimento. Borea, come i venti in generale, era oggetto di culto: esisteva un santuario consacrato dagli ateniesi sulle rive dell'Ilisso, un altro delfico era a Thya e uno a Thuri (Erodoto, 7, 178 e 189; Pausania, 1, 19, 5; Eliano, *De nat. an.*, 7, 27; *Var. hist.*, 12, 61). I sacrifici ai venti avevano un carattere espiatorio e ctonio, con effusioni di sangue su fosse, come nel culto degli eroi e dei morti (Pausania, 2, 34, 3; 2, 12, 1; Aristofane, *Ran.*, 847; Virgilio, *Aen.*, 3, 120): tale prassi cultuale indica che l'idea dei venti come anime o forze del mondo sotterraneo

non si perse mai (HaPGR, p. 67). Questa natura di Borea è allusa anche nella figura del vento, il cui corpo termina in serpente. Il ratto di Orizia per Cumont (CuSF, p. 11 e la nota 2 e *addenda*) e Chomarat (ChIA, p. 198) si collega alla concezione del vento che rapisce i mortali e allude alla divinizzazione celeste per ratto. Il mito di Borea e Orizia rientra in un complesso di analoghi racconti che sottolineano il tema del ratto come distacco violento della giovane dal mondo della pubertà, distacco che segna il passaggio e l'iniziazione al *gamos*, al mondo degli adulti. In una prospettiva mistica è l'anima *nymphē* che, aiutata dall'erotico vento del nord, si sposa al corpo e si inizia al mondo della *physis* (cfr. *De antro*, cap. 12).

Che Borea sia vento erotico, come afferma Porfirio, perché le anime discendono dal cielo aiutate dal vento del nord, è idea molto antica: nel *Denkart* si dice che « il soffio come desiderio che anima il mondo è Vay [...] proprio come il vento infuocato che è soffio vivifica il corpo dell'uomo » (CaMII, p. 125; per il culto vedico dei venti cfr. *ibid.*, pp. 105 sg.).

Il vento erotico dal quale sorge una tessitura, che è detta desiderio, compare nella cosmologia del fenicio Sanchuniaton (Eusebio, *Praep. ev.*, 1, 10, 1-2): Amore è la forza di automovimento che causa l'intrecciarsi di *pneuma*, « vento », in una mescolanza (*sygkrasis*) da cui ha origine ogni seme di creazione (CaMII, p. 168). Borea stesso sarebbe un'altra personificazione del serpente Ofione, o vento del nord, del mito pre-ellenico pelasgico: egli danzò con Eurinome, dea della creazione e la fecondò; Ofione o Borea è il serpente Demiurgo del mito ebraico ed egiziano, raffigurato nell'arte arcaica mediterranea al fianco della dea madre della natura (cfr. Apollonio Rodio, 1, 496-505; GrMG, pp. 21 sgg., 152 sgg.; DiS, *s.v.*).

92. Nell'antica religione iranica gli dèi rifiutati da Zoroastro appaiono collegati al freddo nord: Ahriman era identificato con il vento del nord. Questa zona celeste venne quindi assimilata al male e il sud divenne la zona divina. Tale distribuzione era coerente con l'esaltazione zoroastriana del fuoco come elemento divino e ordinatore (CaMII, pp. 80 sgg.).

93. La porta è simbolicamente luogo di passaggio tra due stati: dal dominio profano al dominio sacro. Simbolo dinamico, perché indica il passaggio e invita a superarlo.

Anche nelle tradizioni ebraiche e cristiane appare la pregnanza simbolica della porta: essa dà accesso alla rivelazione; è la vera porta, cioè Cristo, che dona la salvezza (*Giovanni*, 10, 1-10), ed è la porta della giustizia (*Salmi*, 118, 19-20). In senso escatologico simboleggia la possibilità e l'imminenza dell'accesso a una realtà superiore (*Marco*, 13, 29; *Apocalisse*, 3, 20; *Cantico dei Cantici*, 5, 2): Dio apre le porte dei cieli, di cui ha le chiavi, per manifestarsi (*Genesi*, 28, 17; *Salmi*, 78, 23; *Apocalisse*, 4, 1); Cristo domina sulle porte della morte (*Isaia*, 38, 10; *Apocalisse*, 3, 7): la porta stessa evoca un'idea di trascendenza (DiS, *s.v.*).

La sacralità della porta – che è anche simbolo iniziatico (cfr. le note 78-82) – è significata dal silenzio, un precetto pitagorico: di silenzio, preludio alla rivelazione, sono avvolti i grandi eventi, la creazione, la morte, il sacrificio, la preghiera. La disciplina pitagorica del silenzio, oltre che dettata dalla necessità di non propalare le dottrine della scuola (Porfirio, *Vit. Pyth.*, 19), era prescritta anche nel culto degli dèi (Diogene Laerzio, 8, 33); l'ossequio al dio si esprime nel rivolgere le parole non all'esterno, ma nel nostro intimo (Giamblico, *Protr.*, 21). In Firmico Materno (*Math.*, 7, 1, 1) Porfirio è acco-

stato a Pitagora perché ritiene che la nostra anima debba mantenersi sacra osservando uno scrupoloso silenzio (cfr. *Ad Marc.*, 16, p. 285, 12 Nauck « il saggio onora Dio anche tacendo »). In *De abstinentia*, 2, 34 (citazione anonima di Apollonio di Tiana) ritorna il precetto della purezza dell'anima silenziosa. Apollonio di Tiana, che pare l'iniziatore della polemica contro il ritualismo esteriore, dice infatti (in Eusebio, *Praep. ev.*, 4, 13): onora dio solo con la parola migliore, cioè quella che non esce dalle labbra. Il silenzio è imposto al *mystēs* negli *Oracoli caldei* (fr. 132 Des Places), come a Eleusi e in tutti i misteri.

94. *Iliade*, 9, 583.

95. *Iliade*, 5, 751; 8, 393-395.

96. Alle Ore sono affidate le chiavi delle porte celesti; cfr. *Peri agalmatōn*, fr. 8, p. 16*, 16 Bidez: le Ore sono distinte in Uranie, figlie del Sole, che aprono le porte del cielo, e in terrestri, sacre a Demetra. Loro simbolo è il *kalathos*, il cesto pieno di fiori e spighe a indicare primavera ed estate. Sono infatti dee della natura, di cui esprimono le leggi che regolano i ritmi stagionali e i fenomeni meteorologici (*Od.*, 10, 469; 11, 295; Sofocle, *Oed. Rex*, 156; Aristofane, *Aves*, 696); Esiodo è il primo a determinarne la genealogia, a fissarne il numero e dar loro nomi che implicano una trasformazione in senso etico delle divinità: esse sono le tre figlie di Zeus e Themis, *Eunomia*, « ordine », *Dikē*, « giustizia », *Eirēnē*, « pace » (*Theog.*, 901-902), cioè le forze che garantiscono ordine e armonia nei rapporti umani e la regolare successione dei ritmi della natura con i suoi frutti. Spesso compaiono in Pindaro come dee veritiere, depositarie dell'antica saggezza (*Olymp.*, 4, 1; 13, 17; *Pyth.*, 9, 60; *Nem.*, 8, 1).

Nell'iconografia mitraica, analogo simbolismo è

legato al dadoforo Cautopates: egli a volte tiene nella mano sinistra una grande chiave, segno del potere di aprire e chiudere i cancelli del cielo per lasciare cadere l'acqua generativa; su alcuni rilievi è infatti associato alla pioggia e alla vegetazione, come indica il simbolo del busto lunare o della mezzaluna.

97. In *Odissea*, 24, 12 si menzionano le porte del sole e il popolo dei sogni che danno accesso all'oltretomba. Porfirio qui interpreta le porte del sole come *tropai*, il punto dei solstizi, ma in Omero (*ibid.*, 15, 404) l'espressione « porte del sole » indica i punti sull'orizzonte a ovest dove il sole tramonta e a est dove sorge (Eustazio, *Ad Homeri Od.*, 15, 404, p. 1787, 20 sgg.).

L'immagine delle due porte opposte, aperte nel cielo perché vi passi ogni mattino e ogni sera il carro di Shamash, è di origine caldea, e dai caldei i greci ereditarono l'idea delle porte del Mattino e della Sera (per Parmenide cfr. la nota 79; CuSF, p. 201 e la nota 1; cap. I, pp. 37-63, qui riassunto brevemente). Ma le porte del sole erano anche *Ianua Ditis* e *Ianua Inferni*, ossia le porte di entrata e di uscita dal mondo degli Inferi, quando esso venne concepito non più nelle viscere della terra, come nel periodo arcaico, ma nell'emisfero meridionale – probabilmente a opera dei pitagorici che presero l'idea dall'Oriente. Nel cerchio di Petosiris la linea che separa i due emisferi della terra è il « limite tra la vita e la morte ». A tale concezione è da accostare una teoria diffusasi nell'ellenismo che individua quattro punti della sfera celeste posti in stretto rapporto con la vita umana: l'oroscopo è in relazione con la nascita, il *mesouranēma* col culmine della vita, l'occidente (*dysis*) con la morte e l'*hypogeion* regola tutto ciò che segue la morte (Porfirio, *Introd. in cat. syll.*, 52, p. 213 Boer-Weinreich). L'e-

misfero inferiore, essendo sempre invisibile, diveniva il luogo di Ades in base a un facile gioco etimologico (*aidēs* = Ades/*aeidēs* « invisibile »), presente già in Platone (*Gorg.*, 493 b; *Phaed.*, 80 d; *Crat.*, 404). In questo cerchio della genitura il punto subito sotto l'oroscopo, a oriente, era sempre stato designato Porta di Ade, mentre a occidente era la porta di Dite (Firmico Materno, *Math.*, 2, 17 e 19, 3; Manilio, *Astron.*, 2, 951). Nell'interpretazione di Numenio, seguita da Porfirio, le porte sono traslate a nord e a sud, cioè nel Cancro e nel Capricorno, e le anime non provengono più dall'ipogeo ma dal cielo. Questo mutamento si spiega da un lato col fatto che nella *genitura mundi* il Cancro è l'oroscopo del mondo e il Capricorno ne è il tramonto (Firmico Materno, *Math.*, 3, 1, 1; Vettio Valente, 1, pp. 8, 32, 11, 13; 5, 26; 10, 20 Kroll), là dove si aprono le porte degli Inferi, d'altro lato, in seguito alla diffusione della teoria degli antipodi, gli Inferi non vennero più localizzati nell'emisfero inferiore, ma nelle sfere planetarie o nello spazio sublunare (cfr. la nota 66). Così la tradizione omerica delle porte del sole viene armonizzata sia con la descrizione della porta settentrionale e meridionale dell'antro, sia con i dati di una astronomia mistica (cfr. BuMH, pp. 447-449).

98. La spiegazione di Porfirio per il nome « Via Lattea » ha dei paralleli in Proclo (*In Plat. Remp.*, 2, pp. 128, 26-130, 14 Kroll) e in Macrobio (*In Somn. Scip.*, 1, 12, 3): secondo gli studi più recenti la fonte dei tre autori sarebbe un'esegesi di Numenio (non menzionato), che cercava di conciliare *Repubblica* e *Odissea*; Porfirio, in particolare, aveva utilizzato Numenio sia per il *De antro* sia per un (perduto) commentario alla *Repubblica* (FlM, pp. 551 sgg.).

Rispetto alla versione di Porfirio i testi paralleli

mostrano alcune varianti: in Macrobio, che cita Pitagora, il latte è il primo nutrimento dei bimbi appena nati perché nella loro caduta verso i corpi terrestri il loro primo movimento è partito dalla Via Lattea, dove comincia, estendendosi verso il basso, il regno di Dite, ossia Ade. Finché sono nel Cancro o nella Via Lattea le anime rientrano ancora tra gli immortali; ma giunte nella caduta al segno del Leone, lì si celebra l'esordio della loro futura condizione. Pure Proclo afferma, citando Pitagora, che il latte è il primo alimento delle anime cadute dalla Via Lattea nella generazione. In Porfirio, invece, il rapporto causa-effetto è rovesciato: il nome della Via Lattea deriva dal dare latte ai neonati. Emerge comunque uno stretto rapporto Galassia-latte-anime-Ade. L'equazione Via Lattea-Ade, solo implicita in Porfirio, è evidente in Proclo ove si dice (*In Plat. Remp.*, 2, pp. 128, 26-130, 14 Kroll): Pitagora, nel suo linguaggio mistico, chiama la Via Lattea « Ade » e « luogo delle anime » dato che esse si affollano lì. Tale localizzazione di Ade ricondotta a Pitagora è frutto del mutamento della ubicazione degli Inferi (cfr. le note 66 e 97), per cui Ade è trasferito in cielo.

La Via Lattea è apparsa fin da tempi immemorabili la via dei morti o degli spiriti, o più esattamente un sentiero celeste che collega il mondo divino e quello terrestre: è la via tra due piani del cosmo, la fascia luminosa che circonda sinuosamente la terra, i pianeti, il cielo delle stelle fisse, è il percorso che dal cielo immette nel Tempo. In ambito greco la concezione della Via Lattea come cammino delle anime viene attribuita a Pitagora e si ritrova in autori pitagorici o influenzati dalla speculazione pitagorica: in particolare la fonte più antica e autorevole è Eraclide Pontico (che riporta la visione di un certo Empedotimo; cfr. CoZ, II, pp. 36-45; BuLS, p. 366 e la nota 89), per il quale la Via Lat-

tea è il cammino delle anime che attraversano l'Ade nel cielo, inclinano verso la terra e infine ritornano alla Via Lattea (cfr. Giamblico in Stobeo, 1, 49, 39, I, p. 378, 11 Wachsmuth; Filopono, *In Arist. Meteor.*, 1, 8, p. 117, 11 Hayduck; *De aetern. mundi*, p. 290, 7-9 Rabe: per i teologi la Galassia è appannaggio e soggiorno delle anime razionali). Ma fu soprattutto il pitagorico Numenio a propagare la credenza caldeo-iraniana del percorso planetario delle anime e della risalita delle anime giuste fino alla Via Lattea (CuLP, pp. 280, 344 sgg.). La definizione della Via Lattea come « luogo delle anime » o « popolo di sogni » – espressione tratta dall'uso omerico di paragonare a sogni le anime liberate dal corpo (*Od.*, 24, 12; 11, 207 e 222) – implica la popolare credenza, attribuita poi a Pitagora (orientale secondo CuSF, p. 116; cfr. però BuLS, pp. 359 sg.), per la quale a ogni anima era attribuita una stella in cui, con la morte, ogni anima si ritrasformava (Eraclide Pontico in Macrobio, *In Somn. Scip.*, 1, 14, 19; Aristofane, *Pax*, 832; Platone, *Tim.*, 42 b; Plinio, *Nat. hist.*, 2, 28; Filone, *De somn.*, 1, 137: *psychai isarithmoi astrois*; Agostino, *De civ. Dei*, 13, 19). Platone (*Resp.*, 621 b) paragona la caduta delle anime alla traiettoria delle stelle cadenti.

Via e dimora delle anime dei morti, la Galassia è anche il punto di partenza nel cammino verso la genesi (Cicerone, *De rep.*, 6, 13; Filopono, *In Arist. Meteor.*, 1, 8, p. 115, 22 Hayduck; Sallustio, *De dis et mun.*, 4, 7-11 e p. 183 ZoMO), che passa per le due porte celesti che pongono in comunicazione la sfera delle stelle fisse e quella dei pianeti: Cancro e Capricorno sono i due punti di intersezione della Via Lattea con lo zodiaco.

In questa geografia mistica Porfirio, Proclo e Macrobio ripeterebbero tutti e tre un medesimo errore, perché la Via Lattea in realtà interseca lo zodiaco nei Gemelli e nel Sagittario (DeMN, p. 24, per il

quale l'errore sarebbe una correzione di Numenio di dati astronomici; FlM, pp. 547 sgg.). Tuttavia è possibile, credo, spiegare tale « errore »: la questione si chiarisce tenendo presente lo scarto dell'orologio celeste causato dalla precessione degli equinozi, un evento fondamentale nella speculazione arcaica – come ha dimostrato De Santillana – perché si credeva che esso influenzasse la cornice cosmica e determinasse una successione di età cosmiche poste sotto diversi segni zodiacali (cfr. DeSHM, pp. 58-59, 67-68, 142-144; al quale è indispensabile rinviare per una più ampia informazione). Il fenomeno della precessione degli equinozi comporta uno spostamento in senso contrario all'eclittica del sorgere eliaco delle costellazioni zodiacali all'equinozio di primavera, il punto fiduciale del cielo. De Santillana (*ibid.*, pp. 242 sgg.), esaminando il passo di Macrobio relativo alle porte solstiziali Cancro e Capricorno (*In Somn. Scip.*, 1, 12, 1-8), afferma che Macrobio parla di *segni* zodiacali, mentre le costellazioni che sorgevano ai solstizi ai suoi tempi – l'Età dei Pesci, che è anche la nostra – erano Gemelli e Sagittario: Porta del Cancro significa in realtà Gemelli, perché Macrobio afferma chiaramente che questa porta è il punto di intersezione tra Via Lattea e zodiaco (*ibid.*, 1, 12, 5). I segni hanno i nomi delle costellazioni zodiacali, ma gli uni non sono congruenti con le altre: il segno equinoziale di primavera è ancora detto Ariete, a prescindere dalla costellazione che di fatto si leva prima del sole all'equinozio di primavera: oggi essa coincide con i Pesci, ma il « segno » mantiene il nome Ariete (DeSHM, p. 144). Macrobio, quindi, Porfirio e Proclo paiono riferirsi a una configurazione della mappa celeste relativa all'Età dell'Ariete, ossia all'Età Arcaica, durata circa 2200 anni, l'arco di tempo che il sole equinoziale occupa in ogni costellazione zodiacale. Si tratta di quella stessa età di cui Plutarco, nella suggestiva lettura datane da De San-

tillana (*ibid.*, pp. 257 sgg., 341), annuncia la morte nel *De defectu oraculorum* (419 b-e), e che storicamente può essere avvenuta nel 390 d.C. con l'editto di Teodosio, sancendo l'avvento di Cristo nell'Età dei Pesci.

I Punti solstiziali nell'èra arcaica erano Cancro e Capricorno: e le costellazioni che servono da « porte » della Via Lattea devono poggiare sulla terra, ossia devono sorgere eliacamente, ai solstizi e agli equinozi.

La tradizione più remota vede nella Via Lattea il cammino o il domicilio degli dèi e soprattutto il cammino che un tempo il sole abbandonò (Luciano, *Demosth. encom.*, 50; Ovidio, *Met.*, 1, 168; Marziano Capella, *De nupt.*, 1, 97; 2, 207 sgg.; Pseudo-Plutarco, *De plac. phil.*, 892 e-f; 893; Aristotele, *Meteor.*, 345 a; inoltre Gundel, in RE, VII, *s.v.* « Galaxias »). La vicenda di Fetonte ne è la mitica trasposizione. Ma è necessario addentrarsi ancora nella remota speculazione astronomica per comprendere questo ruolo particolare della Via Lattea che riconduce alla mitica Età dell'Oro, il paradiso perduto pagano (e ancora si rimanda al lavoro di De Santillana, che ha costituito una guida fondamentale per tali problematiche, si veda DeSHM, pp. 242-262). I punti di intersezione eclittica-Galassia non sono influenzati dalla precessione degli equinozi, sono per così dire, fuori dal tempo: ma una volta scoperto il fenomeno precessionale, la Via Lattea assunse nuova rilevanza perché diede adito all'opinione che di lì avesse preso inizio la precessione, quando il sole aveva abbandonato la sua posizione nei Gemelli all'equinozio di primavera. Quando si comprese che il sole un tempo era effettivamente stato in tale posizione si presentò l'idea che la Via Lattea potesse essere il cammino abbandonato dal sole. L'ampia fascia luminosa del cielo che collega nord e sud nell'Età dell'Oro, quando l'equinozio di

primavera era nei Gemelli e quello autunnale nel Sagittario – altresì i punti di intersezione della Via Lattea con l'eclittica, come si è detto –, aveva rappresentato un coluro equinoziale visibile (cioè, il grande cerchio che passa attraverso i poli celesti e i punti equinoziali) che collegava nord e sud, equatore celeste ed eclittica, ossia i tre mondi di dèi, uomini e morti (DeSHM, pp. 258 sgg.; qui si esamina l'eredità trasmessa dalla Via Lattea a Eridano e Auriga, costellazioni rispettivamente a sud e a nord del cielo, e si ricordano numerosi miti paralleli sulla Via Lattea-via dei morti). Nell'interpretazione di Numenio, infatti, la luce che costituisce il legame del cielo in Platone (*Resp.* 616 c) è la Via Lattea, luce simile all'arcobaleno (616 b). La Via Lattea è comunque anche luogo dell'immortalità: questo sembra significare il rapporto con il latte, segno di fecondità e nutrimento spirituale; al latte sono paragonate le parole di Dio per il loro potere di far crescere i vivi (Pseudo-Dionigi Areopagita, *Epist.*, 9, 4; DiS, *s.v.*). Particolarmente significativa è la formula orfica iscritta su una lamina aurea (*Orph. Fragm.*, 32 f Kern): « Capretto, sono caduto nel latte », preceduto dal verso « da uomo sono divenuto dio »: il capretto indica l'iniziato, il *mystēs*, che alla fine della sua corsa terrestre si identifica con Dio e cade nel latte, luogo stesso di immortalità: cadere nel latte è formula simbolica per dire che si è diventati Dio, rinati Dio; è il luogo della rinascita della parte divina e, insieme, liberazione dal temibile cerchio della necessità per entrare nell'« amabile corona », ossia nella Via Lattea (cfr. CoZ, II, pp. 119-121). Sallustio (*De dis et mun.*, 4, 8) spiega che la Via Lattea è « il cerchio da cui è caduto il corpo soggetto alle passioni »; ecco perché ci nutriamo di latte, come se dovessimo rinascere. Le anime cadute sulla terra recano in sé il bisogno di quel latte divino che dona l'immortalità. Nonostante tutte le va-

rianti, il nocciolo del mito eziologico di Era che allatta il piccolo Eracle sembra chiaro: secondo tale tradizione la Via Lattea si sarebbe formata dalle gocce di latte sparse dal seno della dea che, ingannata o volontariamente, allattò il piccolo per renderlo partecipe dell'immortalità (come Hermes e Bacco, cfr. Gundel, in RE, VII, *s.v.* « Galaxias » per le varie versioni del mito): l'allattamento della Madre divina è il segno dell'adozione e della suprema conoscenza (DiS, *s.v.* « lait »).

Latte è anche simbolo di genesi: il fatto di individuare l'origine del nome Via Lattea nel latte, nutrimento delle anime scese nella generazione – cioè il capovolgimento del rapporto causa-effetto rispetto all'interpretazione di Proclo e Macrobio – significa appunto accentuare la valenza simbolica del latte come genesi, e vedere quindi nella Via Lattea il punto di partenza della caduta nella generazione e della metensomatosi (per la Via Lattea come abitazione delle anime cfr. Cicerone, *De rep.*, 6, 13). Per questo, secondo Porfirio, libagioni di miele e latte sono efficaci nelle evocazioni delle anime. Come già si è visto per il miele, anche il latte, che a esso viene associato, ha una duplice pregnanza simbolica: immortalità e generazione, nascita e morte, nutrimento divino e umano. La duplicità simbolica del latte è la stessa della Via Lattea, il cerchio di bianca luminosità che, nella sua circolarità, è inizio e fine del destino dell'anima: luogo a partire dal quale si entra nel mortale e al quale si ritorna come essenze immortali.

99. Così Ippocrate (*De aer. aquis et loc.*, 3; 4): nelle città esposte a sud si verificano molte malattie, gli uomini hanno corpi deboli, mangiano e bevono poco; in quelle esposte a nord le acque sono fredde e salubri, gli uomini robusti e sobri: mangiano molto

e bevono poco, sono di costituzione asciutta e più longevi degli altri.

100. Cfr. *Etymologicum Magnum*, 205, 11 sgg.: *boras* viene dal rendere gli uomini voraci e molto sani; dal verbo *bō*, cioè « nutrire », perché Borea alimenta e fa prosperare i frutti o da *bora*, « nutrimento » (*trophē*).

La curiosità e il gusto per le etimologie sono prima di tutto pitagorici e rientrano nell'ambito più vasto di una tendenza al simbolico, per cui si ravvisa nella parola il segno di un significato e di una realtà più profondi, più divini e veri. Per i pitagorici il più saggio è « colui che ha assegnato i nomi ».

101. Per Numenio (fr. 37 Des Places) l'occidente è il luogo ove, come dicono gli egiziani, risiedono i demoni malvagi o ulici (cfr. Lattanzio, *Div. inst.*, 2, 9, 5); essi sono rappresentati dagli abitanti di Atlantide, situata a ovest nel mito del *Timeo* (Platone, *Tim.*, 24 e). Secondo Proclo (*In Plat. Tim.*, 1, p. 76, 30 sgg. Diehl) della stessa opinione era Porfirio che nel proprio commento al *Timeo* mantenne l'impostazione numeniana (LeCO, pp. 497-508).

102. Si tratta, in parte, delle classiche opposizioni pitagoriche; i pitagorici ponevano dieci princìpi in serie di opposti: limite-infinito, dispari-pari, uno-molteplice, destro-sinistro, maschio-femmina, fermo-in moto, retto-curvo, luce-tenebra, buono-cattivo, quadrato-rettangolo (Aristotele, *Met.*, 986 a = 58 B 5 DK).

103. Si cita il frammento 22 B 51 DK di Eraclito, parzialmente parafrasato: « armonia che da un estremo ritorna all'altro, come è nell'arco e nella lira ». Il linguaggio immaginoso del filosofo traduce non solo la peculiarità del suo stile di procedere per metafore e termini contrapposti, ma il ritmo stesso della *physis*: una dinamica tensione di opposti che co-

stituisce l'armonia della natura, armonia nel senso di connessione ottenuta con l'impiego di una o più corde. La corda connette (« armonizza ») gli estremi separati dello strumento al quale è applicata. Tale connessione non è statica, bensì dinamica: la tensione corre sulla corda, « da un estremo ritorna all'altro estremo » (DiE, p. 136). 22 B 8 DK: « ciò che contrasta concorre e da elementi che discordano si ha la più bella armonia »: si tratta, cioè, della coincidenza degli opposti, della totalità dell'Uno (22 B 50 DK). Il paragone eracliteo « armonia [...] come è nell'arco o nella lira » non è mantenuto da Porfirio, che sembra glossare il testo e sostituire la più icastica forma verbale *toxeuei*, « saetta, lancia dardi » con l'arco. La *variatio* sembra finalizzata a evidenziare l'immagine della natura-arco, ossia l'immagine simbolica di un cerchio (l'arco teso) che non ha né principio né fine: « nel circolo principio e fine fanno uno » (22 B 103 DK), perché in esso ogni punto è insieme inizio e termine, e quindi mobile. L'arco, come la natura, si costituisce su una tensione di opposti e grazie a essi l'arco vive, si tende, diventa dinamico, come la natura. E Porfirio ha sicuramente presente che l'arco (*toxon-biós*), grazie a un gioco verbale, in Eraclito è simbolo di un'altra forma di coincidenza degli opposti: *biós* « arco » è insieme « vita » (*bios*) e morte (22 B 48 DK; cfr. 22 B 88 DK). L'arco, cioè, riproduce nel suo nome quella dialettica di vita e di morte che ritma la natura, ma anche il destino dell'uomo, dell'anima che torna al cerchio della Via Lattea, da cui proviene.

L'immagine della corda tesa tra opposti che essa risolve in armonia è anche in Plotino: l'universo è armonia e unità in cui regna un accordo tra le cose affini e un contrasto tra quelle estranee per la « simpatia ». Non si tratta di magia, ma « una cosa si trasporta all'altra in seno al vivente » perché tra le parti dell'universo c'è simpatia « come in una corda

tesa; questa, infatti, scossa dal basso, ha una vibrazione anche in cima: anzi, tante volte, mentre vibra l'una, l'altra ne ha, per così dire il senso, per legge di consonanza, in quanto, cioè, è accordata anch'essa a un'unica intonazione; che se da una lira, la vibrazione si propaga finanche in un'altra – sino a tal punto giunge la virtù della simpatia! –, ebbene, anche nell'Universo, domina un'armonia unica, pur se risulti da contrari, vero è ch'essa nasce tanto dai simili quanto dai contrari onde in tutto regna l'affinità » (*Ennead.*, 4, 4, 41, trad. V. Cilento).

Nel verbo *toxeuei* si può inoltre leggere un'altra metafora letteraria: il verbo evoca l'idea del lanciare un messaggio, la parola poetica è il dardo veloce che parla a chi sa intendere (cfr. per esempio Pindaro, *Olymp.*, 1, 111-112; 2, 83-92; 9, 5-12; *Nem.*, 6, 27 sgg.); il linguaggio della *physis* è quello del contrasto-unità degli opposti: un linguaggio per iniziati. In un passo problematico del *De abstinentia* (2, 53, 2; cfr. BoPaDa, pp. 223-224) Porfirio dice: la natura non grida i suoi insegnamenti in un linguaggio percettibile all'udito: essendo di ordine intellettuale, essa inizia coloro che la venerano con l'intelletto.

104. Per Platone, *Resp.*, 614 c-d; 615 d, e per le porte delle anime cfr. la nota 78. Alcuni hanno ravvisato un'incoerenza tra questo passo e il capitolo 22; là le due porte sono Cancro e Capricorno, ora, invece, Luna e Sole (per le porte del sole cfr. la nota 97). In questo passo Porfirio si riferisce a « teologi », una dizione generica che di solito indica caldei, orfici e pitagorici. Nella tradizione indiana, la luna è la meta cui conduce la via dei Mani (*pitṛyāna*), da cui le anime devono dopo un periodo ridiscendere per reincarnarsi; la via degli Dei (*devayāna*) passa per il sole e per la luna, che per questo è detta « porta del cielo » (*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, 6, 2, 16; *Chāndo-*

gya Upaniṣad, 5, 10, 1; *Kauṣītaki Upaniṣad*, 1, 2). Nel mito del *De facie in orbe lunae* di Plutarco, la luna, intermediaria nel processo di genesi, dà all'uomo *psychē* ed è la prima stazione per le anime che risalgono al cielo, mentre il sole dà all'anima *nous* e lo riprende quando l'anima risale (cfr. Platone, *Tim.*, 42 d). Respinta l'ipotesi di un'origine posidoniana di questa dottrina plutarchea, sembra che proprio Plutarco sia inventore o testimone di questo schema platonico-pitagorizzante, e una fonte rilevante nella preistoria del neoplatonismo che riprende ed elabora questo schema (VeSMP, p. 162; cfr. inoltre Plutarco, *Amat. Narr.*, 766 b, e Porfirio in Stobeo, 1, 49, 55, I, pp. 429 sg. Wachsmuth). In Firmico Materno (*Math.*, 1, 8, 9) c'è la stessa nozione espressa da Porfirio, ma invertita: le anime scendono dal sole e risalgono per la luna (cfr. Silio Italico, *Pun.*, 13, 556). Negli *Oracoli caldei* il percorso di discesa e risalita dell'anima passa per etere, sole, luna e aria (cfr. Porfirio, *Sent.*, 29 Lamberz, teoria affine agli *Oracoli* ma di origine ignota: LeCO, p. 416 e la nota 61; pp. 182 sgg.); Sole e Luna nei misteri caldei sono i « Padroni dell'iniziazione » e assistono all'ascesa dell'anima. Nel contesto, volto a esemplificare le manifestazioni della *heterotēs* costitutiva di *physis*, Luna e Sole significano non solo le due porte, ma *tropai*, i tropici, nord e sud: la Luna ha la sua casa a nord del Cancro, da cui discendono le anime, e il Sole al solstizio d'inverno è a sud, nel Capricorno, la via di risalita delle anime.

105. *Iliade*, 24, 528; Eustazio (*Ad Homeri Il.*, 24, 526, p. 1363, 16 sgg.) commenta che i vasi stanno a significare che la vita umana è mescolanza di bene e male.

106. Si allude a due luoghi platonici: nelle *Leggi* (896 e) causa di tutti i contrari, del bene e del male, del bello e del brutto, è l'anima che è sdoppiata:

quella che opera il bene e quella che opera il male.

Nel *Gorgia* (493 a-494 a) Socrate si oppone a Callicle affermando che felicità significa liberarsi dal dominio dei desideri: e ricorre a un mito raccontatogli da un *sophos*, il quale chiamava orcio (*pithos*) la parte dell'anima che si lascia persuadere facilmente (*pithanos*), e non iniziati (*a-myētos* da *myō* « sto chiuso », « in silenzio ») gli uomini dissennati, in cui la parte dell'anima sede delle passioni era rappresentata da un orcio forato a significare l'insaziabilità. Nell'Ade (che Socrate, appellandosi agli orfici, ha già identificato con questo mondo terrestre) i non iniziati sono condannati a versare acqua in un orcio forato con un vaglio forato (cfr. *Resp.*, 363 d) – simbolo dell'anima che non sa trattenere nulla per la sua incredulità e oblio (*apistia kai lēthē*). Gli orci diventano simbolo dei desideri o della loro sede (*Gorg.*, 493 e). Dodds, nel commento al *Gorgia* (DoG, pp. 297 sgg.), propende per individuare nel *sophos* citato da Socrate un pitagorico che, interpretando allegoricamente un poema religioso imperniato sulle sofferenze dei non iniziati nell'Ade, lo aveva trasformato in un'allegoria di questo mondo. La pena, consistente nel portare acqua con un vaso forato, rappresenterebbe lo sforzo frustrato di ottenere la purificazione trascurata in vita. In questo passo del *Gorgia* c'è una duplice immagine per l'anima: l'orcio forato – cioè, la parte dell'anima sede delle passioni – e il vaglio (*koskinon*) forato – cioè l'anima che perde perché non sa trattenere. Nel prosieguo del dialogo platonico la vita del saggio è rappresentata dal possedere orci sani e pieni, quella del dissennato dall'avere orci guasti e forati.

Nell'immagine dei due vasi, simbolo dell'anima, e nel linguaggio del *De antro* si può individuare una suggestione del dualismo numeniano: il filosofo di Apamea, infatti, affermava l'esistenza di due

anime, una *logikē*, « razionale », e una *alogon*, « irrazionale » (fr. 44 Des Places).

107. Esiodo, *Opere e Giorni*, 94-98. Il passo è problematico, perché in verità Esiodo parla di un solo *pithos* recato da Pandora sulla terra per volere di Zeus: Pandora lo apre e tutti i mali si diffondono per il mondo; solo la speranza rimane nel vaso. Porfirio menziona invece due *pithoi* esiodei specificando che uno « è concepito chiuso » (*noeitai dedemenos*). Nel mito di Pandora già gli antichi, e ancora i commentatori più recenti (WeHWD, pp. 164 sgg.), ravvisano trascuratezze e incongruenze; il senso generale è chiaro: il vaso contiene tutti i mali che si disperdono sulla terra, mentre rimane in noi un solo bene, la speranza, come conforto e rimedio contro il male. Tuttavia si è osservato che è illogico che uno stesso vaso contenga bene e male insieme.

Questa confusione, già in parte esiodea, è complicata dalla menzione in Porfirio di due vasi: ma si può forse avanzare una spiegazione. Che Esiodo dipenda dal luogo omerico qui citato è già detto dagli scolii: Porfirio, quindi, nel tentativo di armonizzare Omero, Esiodo e Platone, pare intendere che anche in Esiodo si pensa (*noeitai*) a due vasi, di cui uno chiuso (letteralmente « legato ») – quello che contiene il bene, esattamente come in Platone i vasi dell'uomo saggio sono sani, cioè non forati, da cui nulla esce e nulla si perde; l'altro contenente il male, invece, è aperto (*lyein*, letteralmente « sciogliere ») dal piacere, e corrisponde al vaso forato del mito di *Gorgia*. Si può arguire che se Esiodo parlava di un solo vaso, quello del male (perché il mito vuole raffigurare l'avvento del male tra gli uomini), e trascurava quindi il vaso del bene, tutto il contesto della citazione esiodea è invece giocato su opposizioni binarie (bene e male, razionale e irrazionale) che Porfirio

mantiene duplicando gli orci esiodei, l'uno chiuso, l'altro aperto.

108. Se in Esiodo la speranza (*elpis*) ha valore positivo, ed è quindi un bene, il termine *elpis* è però una *vox media*, ossia è definito dal contesto: crediamo che in questo passo vada in parte reinterpretata, rispetto a Esiodo, anche la nozione di « speranza ». Nel testo è suggerito un parallelismo tra il piacere che disperde (*diaskedannysi*) il contenuto dell'orcio, e l'anima ignobile che si disperde (*skidnamenē*) nel mondo della materia e perde il posto (*taxis*) che le è proprio. *Taxis* è, dopo Essere e Forma, il terzo concetto ordinatore nel pensiero porfiriano: ogni cosa che è, è intermedia tra l'Essere o Bene e il Non Essere o Male e si differenzia per la sua propria Forma. Ogni essere si trova così su un determinato gradino, definito dalla sua posizione rispetto all'Essere Supremo. Nell'armonia di questi gradini dell'Essere si trova una riproduzione della perduta unità dell'Essere Supremo. Si deve conservare il grado di essere secondo natura (*taxis*), va mantenuta la giusta posizione nella scala dell'Essere. Il concetto di *taxis* è quindi duplicemente determinato in Porfirio, e in modo nuovo rispetto a Plotino: esso ordina nella scala dell'Essere e insieme cerca di mantenere un senso generale di unità (Beutler in RE, XXII, col. 305; cfr. ThFNP, pp. 181 sg.). In termini etici, l'anima che segue il piacere perde il posto che le è proprio e, allontanandosi dal divino, si avvicina sempre più al Non Essere, al Male. Questa è l'anima ignobile che si nutre di speranze.

Il valore di *elpis* appare chiaro nell'*Epistola ad Marcellam* (24, p. 289, 18 sgg. Nauck, ove è probabile un influsso di *Orac. cald.*, 46-47 Des Places): essa fa parte dei quattro fondamenti relativi al dio: fede, verità, amore, speranza. « Bisogna aver fede che l'unica salvezza è rivolgersi a Dio; con questa fede si deve

cercare di conoscere il vero su di lui per quanto a ognuno è possibile; con tale conoscenza bisogna amare ciò che si è conosciuto; e quando si è così pervasi di amore, si deve nutrire [*trephein*] l'anima, durante la vita, di buone speranze. Infatti per le buone speranze i buoni sono superiori ai malvagi [*tōn phaulōn*] ».

La buona speranza è « la grande speranza » di giungere in alto, dopo una vita buona e pura, senza legami corporei, « in abitazioni più belle che non è facile descrivere » (Platone, *Phaed.*, 114 c-d; 67 b), è la speranza offerta all'iniziato dai misteri eleusini. Da ciò deriva che le buone speranze sono davvero tali se coronano una vita improntata a fede, conoscenza e amore. Per chi non vive così le speranze diventano piuttosto illusioni: una connotazione in questo senso è forse nel verbo *boukolein*, propriamente « attendere al bestiame », « pascolare » e metaforicamente « sedurre, ingannare » (in tale accezione in Porfirio, *Ad Marc.*, 6, p. 278, 4, 21 Nauck), anche « nutrirsi ». La vita improba (*bios phaulos*) è propria di chi si rivolge alle cose inferiori, abbandona se stesso ed erra profugo, lontano dalla divinità; essa è piena di schiavitù ed empietà ed è perciò ingiusta (*Sent.*, 40, pp. 51 sg. Lamberz). Questo è anche il significato del « disperdersi » (cfr. *Sent.*, 32, p. 32, 10; 33, p. 36, 9 Lamberz).

L'anima ignobile è l'anima irrazionale che segue il piacere (*hēdonē*) di cui Pandora è simbolo.

Negli *Scholia vetera* a Esiodo c'è traccia di un filone esegetico di stampo neoplatonico. Pandora, il male, è la vita irrazionale, di cui gli uomini vivranno provandone gioia e amando il proprio male (Proclo, *ad vv.*, 57-59 Pertusi). Essa è un demone avvolto di fascino, così come la ricerca del piacere attrae i più ed è bramata da chi non valuta rettamente. Il *pithos* è la forza del destino che contiene tutte le passioni

migliori e peggiori che spettano alle anime cadute nella generazione (Proclo, *ad vv.*, 94-98 Pertusi).

I due orci diventano quindi simbolo del bene e del male, dell'anima divina e dell'anima entrata nel corpo mortale, sedotta dal piacere (cfr. Eustazio, *Ad Homeri Il.*, 24, 526, p. 1363, 27 sgg. per l'immagine *pithos*-anima nei comici e nei proverbi).

È ora possibile leggere un altro valore simbolico delle anfore e dei crateri pieni di miele del *De antro* (cap. 18). Se il miele è simbolo di *hēdonē*, il piacere della generazione, deposto in anfore e crateri, anch'essi diventano ora simbolo dell'anima come ricettacolo, in cui vi è la possibilità del bene e del male: il *pithos* di Pandora equivale alle anfore dell'antro (cfr. cap. 31), il miele-piacere significa le possibili scelte dell'anima che contiene in sé bene e male, vita e morte (ambedue racchiusi nella polivalenza del miele).

109. Si allude al passo del *Timeo* (41 d), ove Platone descrive il Demiurgo che dal cratere in cui aveva mescolato l'anima dell'Universo trae l'elemento immortale delle anime particolari mortali. Uscendo da questa fonte, le anime si differenziano dall'anima cosmica. Il passo del *Timeo* è discusso da Plotino in una sezione delle *Enneadi* (4, 8, 4) che ha più di un punto di contatto con l'esegesi dell'antro odissiaco. Dalla totalità dell'anima universale le anime trapassano a singole anime parziali, fuggono quell'unità totale e allontanandosi non guardano più il mondo dello Spirito: questo è perdere le ali, essere nel sepolcro e nella caverna. Ma volgendosi al pensiero, l'anima risale e si libera. Così sorgono gli esseri dalla duplice vita: le anime vivono sia la vita di lassù, quanto più si congiungono con lo Spirito, sia la vita di quaggiù, quando più ne rifuggono. Questo – conclude Plotino – insinua Platone, quando divide le anime dal fondo del cratere e ne fa altrettante por-

zioni (cfr. Proclo, *In Plat. Tim.*, 3, pp. 246-247 Diehl).

Nel *De antro* l'accenno a Platone si inserisce a conclusione di una interpretazione il cui filo conduttore sembra essere la dualità (le due porte) intesa, pitagoricamente, come divenire, molteplicità, mescolanza, materia, luogo di opposti. Dualità che non è solo della *physis* ma anche dell'anima: il cratere o il vaso è l'unità da cui tutto procede per divisione e, nello stesso tempo, è l'anima che ha in sé tale duplicità: di vita, come dice Plotino, di bene e male, di ragione e irrazionalità perché partecipe dell'Uno e del Molteplice. L'immagine del vaso-ricettacolo sembra alludere a un concetto complesso, tipico della speculazione neoplatonica: l'anima, dice Plotino, non è nel corpo come in un vaso, né come il vino nell'anfora (*Ennead.*, 4, 3, 20, 10 sgg.). E Porfirio sulle orme del maestro, riprende l'immagine del corpo-vaso (*aggeion*) per negare che esso sia il contenente dell'anima (in Nemesio, *De nat. hom.*, 3, p. 53, 75 sgg. Verbeke-Moncho). Infatti è vero piuttosto il contrario: il corpo è nell'anima, poiché essa contiene (*synechei*) il corpo. Così Numenio (fr. 4 Des Places) afferma che i corpi devono essere contenuti dall'incorporeo, che è l'anima (uno spunto è già in Platone, *Tim.*, 34 b; cfr. PéNSA, pp. 57 sgg.; inoltre *De antro*, la nota 114, dove la nozione di *synechein* è ripresa in modo più esplicito).

110. Per Ferecide di Siro cfr. la nota 10.

111. L'olivo infatti, simbolo della divina intelligenza, dà unità e senso all'enigma dell'antro, ossia al mistero di genesi e apogenesi.

112. Delle diverse tradizioni relative alla nascita di Atena si allude qui al mito della nascita dal capo di Zeus (cfr. Esiodo, *Theog.*, 886-900; *Hymn. Hom.*, 28, 4 sgg.; Pindaro, *Olymp.*, 7, 34 sgg.; Apollodoro, 1, 3, 6; *Orph. Fragm.*, 174, 176 Kern). La dea, essendo la

saggezza del creatore e la virtù, guida degli dèi, ha nome Arete (*ibid.*, 175 Kern). Nel *Peri agalmatōn* di Porfirio (fr. 8, p. 14*, 17 Bidez) la dea è simbolo di *phronēsis*, essendo *Athrēna*, in base a una paretimologia dal verbo *athrein* « guardare, osservare ». Analoga esegesi compare nelle *Quaestiones homericae ad Od.* (p. 128, 5 Schrader) e nell'interpretazione del mito di Atlantide noto da Proclo (*In Plat. Tim.*, 1, p. 159, 26 Diehl): Atena, simbolo di saggezza, risiede nella luna da dove le anime scendono nella generazione.

Macrobio si appella all'autorità di Porfirio – nel *Peri agalmatōn* e nel trattato *Peri hēlion* – interpretando Minerva come la virtù del sole, perché è la dea che procura la prudenza all'intelligenza umana; e per ciò essa è nata dalla testa di Giove, cioè dal sommo dell'etere, donde il sole trae la sua origine (*Sat.*, 1, 17, 70). Questo diffuso simbolismo di Atena risale agli stoici e tramite loro più indietro, senza che si possa ricostruirne la filiazione (FlM, p. 666 e la nota 67). Esso comunque è già in Platone (*Crat.*, 407 a-c), che sottolinea il rapporto della dea con l'intelligenza: gli antichi – dice Platone –, i valenti interpreti di Omero, intendevano Atena come *nous*, « mente », e *dianoia*, « intelligenza », e così colui che pose i nomi volle dire « pensiero di dio » (*theou noēsis*) o « colei che pensa le cose divine » (*ta theia noousa*) o forse « il pensiero nell'indole » (*hē en tō ēthei noēsis*; cfr. inoltre Agostino, *De civ. Dei*, 4, 10; Servio, *In Verg. Aen.*, 4, 201; Arnobio, *Adv. nation.*, 3, 31 e i passi indicati nel *Peri ag.*, fr. 8, p. 14*, 17 Bidez). Essa è la dea che vince per la sua saggezza, ingegnosità e verità. La protezione che accorda agli eroi – tra cui Odisseo – è simbolo dell'aiuto dato dallo spirito alla forza bruta e al valore personale. Protettrice dei luoghi elevati, intelligenza attiva, è la dea dell'equilibrio interiore e della misura.

Il legame della dea con l'olivo è riflesso nel mito

della contesa con Poseidon per il possesso dell'Attica, in cui si narra che essa facesse scaturire dal suolo il primo olivo (Apollodoro, 3, 14, 1). Detienne ha ben evidenziato il complesso significato dell'olivo in ambito greco, che si gioca sul triplice piano di pianta coltivata, potenza religiosa e simbolo politico (DeOL, pp. 293-306). In particolare, interessa qui la valenza religiosa: l'olivo è pianta di favolosa longevità, addirittura immortale (Plinio, *Nat. hist.*, 16, 234; Teofrasto, *Hist. plant.*, 4, 13, 2; 4, 13, 5), che dà nutrimento e che nessuno può distruggere, essendo protetta dallo sguardo di Zeus *Morios* e di Atena Glaucopide (Sofocle, *Oed. col.*, 694 sgg.); le sue foglie hanno il colore della luce (*leukos*; cfr. *Hymn. Hom.*, 2, 23, *aglaokarpoi*, « dai frutti splendenti »; Filone, *Deus*, 96); albero del sole, si nutre del suo fuoco (cfr. Achille Tazio, *Leuc. et Clit.*, 2, 14, 5). Anche nell'Islam esso è la luce divina (*Corano*, 24, 35). È simbolo di vittoria e, in particolare, della vittoria conseguita da Atena sui Giganti per istituire il *kosmos*, il mondo organizzato; infine è simbolo connesso a prove iniziatiche dell'efebia. In generale, l'albero condivide i valori simbolici attribuiti alla dea.

Nelle tradizioni ebraico-cristiane è simbolo di pace: la colomba reca un ramo di olivo a Noè, finito il diluvio, e la croce stessa di Cristo era di legno di olivo. Il simbolismo dell'olivo è presente nell'uso sacramentale dell'unzione nell'antico cristianesimo: esso è corona per i vincitori, gioia per chi è stanco, rivela la luce (*Acta Thomae*, 157); per il suo frutto è strumento di rigenerazione, guarisce (*ibid.*, 67) e libera (*ibid.*, 121). È un albero nell'Eden originario e nel Paradiso della fine: esso unisce inizio e fine, le due estremità del tempo (TaTMG, pp. 199-200); è albero della vita (Origene, *C. Cels.*, 6, 27). Tutte queste valenze simboliche dell'olivo compaiono anche nell'esegesi porfiriana.

Ma essendo anzitutto albero, l'olivo partecipa di

tutto il ricco simbolismo dell'albero (cfr. ElTH, pp. 229-280): per l'esperienza arcaica esso è una potenza, e in quanto tale è adorato, è simbolo di realtà assoluta, intesa come vita perenne, immortalità; l'albero, e in particolare l'olivo, si rigenera perennemente, è vita senza morte. La presenza dell'olivo definisce compiutamente la fisionomia dell'antro come luogo sacro e microcosmo, che insieme a pietra, acqua e albero riflette l'intero universo.

Nella tradizione indiana l'albero simboleggia non solo l'universo ma anche l'uomo che in esso vive (*Bhagavadgītā*, 15, 1-3). Il divino che si manifesta in forma di pianta è fonte di inestinguibile fertilità rigeneratrice, e a essa l'uomo si rivolge perché giustifica le sue speranze di immortalità. L'albero significa pure manifestazione, apparenza di forme nel cosmo: teso verso l'alto, esso è segno di verticalità e trascendenza, perché unisce i tre livelli dell'universo, simbolo quindi dei rapporti che si stabiliscono tra cielo e terra: perciò ha un carattere centrale, è l'Albero e Asse del mondo. Nella tradizione ebraica e cristiana è simbolo della vita dello spirito; la saggezza è albero di vita (*Proverbi*, 3, 18; cfr. Pseudo-Crisostomo, *Hom.*, 6; DiS, *s.v.*).

La ricchezza simbolica cui si è accennato viene adombrata nel *De antro*, dove si arricchisce del valore di *phronēsis* divina; si sottolinea inoltre la verticalità (e la trascendenza) dell'olivo, la sua luminosità, la fecondità e la vitalità perenni (quindi l'immortalità), il valore simbolico di vittoria, e quindi di pace come stato a essa conseguente.

Questo ricco simbolismo è già in parte formulato nell'*Odissea*, dove l'olivo è un tema ricorrente ed emblematico nelle vicende di Odisseo: è il legno con cui l'eroe ha costruito il suo letto (23, 184-200); centro della casa, solido e inamovibile (23, 203-204), esso significa riposo e stabilità. L'olivo come arma assicura la salvezza all'eroe in varie occa-

sioni: ora sotto forma di tizzone, arma astuta con cui Odisseo acceca il Ciclope (9, 320), ora mezzo per fabbricare la zattera che lo deve riportare in patria (5, 236). Associato a Calipso, la dea immortale, è solido, bello e immortale; sottratto al tempo, al divenire, al moto. Esso fornisce un riparo nell'isola dei Feaci (5, 477; cfr. TaTMG, pp. 196-197; ViNaTS, pp. 275-285; inoltre Sofocle, *Oed. col.*, 694-706). Arma, cibo, protezione, salvezza, stabilità, immortalità sono i valori dell'olivo che si ritrovano nell'esegesi porfiriana.

113. Il significato profondo di questa rispondenza tra le caratteristiche delle foglie d'olivo e le conversioni o vicissitudini delle anime risiede verosimilmente nel fatto che l'olivo, pianta di per sé luminosa, secondo gli antichi era legata da una certa simpatia al sole, perché volgeva le foglie al solstizio (cfr. Varrone, *De re rust.*, 1, 46; Plinio, *Nat. hist.*, 2, 108; 16, 87; tale particolarità è attribuita anche ad altre piante sacre, come il pioppo bianco e il salice).

Ma i solstizi hanno un significato decisivo per le vicende dell'anima e a questo rapporto allude in modo chiaro il termine *tropai*, propriamente « conversione » e « solstizio »: « i tropici sono fuga e inseguimento, cioè il duplice momento critico di battaglia » (ZoMO, I, la nota 6 a p. 179).

L'olivo significa quindi non solo la divina sapienza, ma è immagine della perenne vicenda delle anime nel cosmo, rappresentata nel mutamento delle foglie: vicenda che, d'altra parte, è intimamente connessa alla sapienza divina, da cui anzi è determinata (cfr. la nota seguente).

114. Concludendo la sezione relativa all'olivo Porfirio ne riassume le peculiarità in una formulazione di puntuale parallelismo con quelle che sono le prerogative della sapienza divina: l'olivo è sempreverde, come è eterna la saggezza che governa il cosmo; dona

frutto, sostegno nelle fatiche, come la saggezza è premio per gli atleti della vita e rimedio alle molteplici sofferenze; è ramo di supplica per chi è nel bisogno, e il demiurgo è colui che accoglie i supplici.

Nel testo c'è un brusco trapasso per coordinazione (*kai*) che collega e sottolinea lo stretto rapporto saggezza-demiurgo: inoltre, se il demiurgo dà coerenza al cosmo (*synechōn*), l'olivo dà coerenza (*synechousa*) all'enigma dell'antro-cosmo. La ripetizione del verbo, anche nella forma del modo verbale, sottolinea esplicitamente l'accostamento, se non l'assimilazione, demiurgo-sapienza divina. Il passo sembra vicino all'atmosfera della speculazione di Numenio. In questo contesto rilevante è il verbo *synechein*, termine platonico, che include due diverse accezioni: « contenere » come un recipiente e « mantenere unite » le parti di un tutto (PéNSA, pp. 58-61). Nel *De antro* tale funzione viene assegnata al demiurgo, che nella speculazione di Numenio è il secondo dio, creatore del mondo, o terzo dio. Ed è il demiurgo ad avere la responsabilità dell'incarnazione delle anime e della loro metensomatosi: grazie a lui si compie il nostro viaggio, quando l'intelletto è inviato qui giù (fr. 12 Des Places; TuMP, pp. 81-82; cfr. *Orac. cald.*, fr. 97 Des Places).

Nel linguaggio numeniano il demiurgo « unifica » la materia (fr. 11 Des Places), vi annoda legami di armonia e la governa con le Idee (fr. 18 Des Places: nel *De antro* questa stessa attività è espressa dal termine *synechein*, « conferire unità » e coerenza. Nel pensiero di Plotino e in quello di Porfirio questa funzione è affidata all'Anima del Mondo, il principio demiurgico che è sia ricettacolo del corpo del mondo sia il principio che mantiene unito l'universo (*Ennead.*, 2, 1, 4, 14-20). Nei medioplatonici il termine è applicato parimenti all'Anima del Mondo che lega e contiene il corpo del mondo (Albino, *Didask.*, 14, p. 169 Hermann).

Il termine « demiurgo » riporta all'interpretazione di Numenio e Porfirio di Mitra, « padre e artefice di tutte le cose » (*De antro*, cap. 6), colui che ha una posizione equinoziale, mediana come il demiurgo di Numenio, mediatore tra divino e umano, mondo noetico e mondo della materia, ciascuno detto *poiētēs*, « artefice » del mondo. Se il demiurgo di Numenio ha la responsabilità della metensomatosi, Mitra è colui che promuove la generazione, porta la luce nel mondo prima buio. La funzione demiurgica di Mitra subentra a una situazione primordiale, rappresentata nei mitrei dalle immagini di Zeus-Oromasdes che lotta contro esseri anguipedi, o dal rilievo di Saturno-Oceano. Egli è il dio benefico e attivo nei confronti dell'uomo, misero e supplice; la sua azione demiurgica è « specifica e irriducibile al platonismo [...]; la tauroctonia significa non solo il funzionamento del cosmo, ma concerne anche la vicenda dell'anima: un funzionamento positivo e provvidenziale per la salvezza dell'anima, secondo una interpretazione misteriosofica della funzione vitalistica ed escatologica del Mitra iranico » (MM, p. 621).

Nel rituale mitraico, Mitra offriva agli iniziati una immagine della resurrezione (Tertulliano, *De praescr. haer.*, 40, 2): il simbolo della scala a sette porte (per cui cfr. la nota 116) o la tauroctonia stessa.

L'espressione « atleti della vita » ricorda analoghe metafore dell'*Epistola ad Marcellam* (6, p. 277, 16 sgg.; 5, p. 276, 15 sgg. Nauck) e del *De abstinentia* (1, 31): nudi dobbiamo entrare nello stadio per disputare i giochi olimpici dell'anima. La lotta è prima di tutto contro l'irrazionalità, il piacere, i beni materiali, per assicurare pace e riposo all'intelletto (cfr. *ibid.*, 1, 47, 2). In questi brani echeggia un passo del *Fedone* (84 a): l'anima cerca di conquistarsi la propria serenità liberandosi dalle catene dei piaceri e dei dolori (cfr. *Ad Marc.*, 7, p. 278, 5 sgg. Nauck),

seguendo con perseveranza il raziocinio, attendendo alla contemplazione del vero, del divino, di ciò che non è soggetto alle illusioni dei sensi, traendo da ciò nutrimento vitale.

Solo quando avremo superato questa lotta noi diventeremo esseri capaci di godere della contemplazione dell'intelletto, afferma Porfirio, disposti alla incorporeità e a vivere la vera vita. Perché il nostro vero io essenziale è l'intelletto, e il fine è vivere secondo intelletto (*De abst.*, 1, 29, 4), ossia la *theōria*, « contemplazione ».

Collera, desideri, seduzioni, gelosia, malattie: queste sono le molteplici fatiche (*ponoi*) della vita, e affrontarle per liberarsene è una dura lotta (*agōn*; *ibid.*, 1, 34, 7-35, 1). Il concetto della lotta contro i piaceri è già in Platone (*Leg.*, 647 d). La strada dell'ascesa passa infatti attraverso l'affanno e il ricordo della nostra caduta (*Ad Marc.*, 6, p. 277, 25 Nauck).

In questo passo Merkelbach (MeM, p. 192) ravvisa un accenno alle cerimonie che si svolgevano nell'antro mitraico, in cui all'iniziato veniva conferita una corona.

115. In *De abstinentia*, 1, 31, il corpo e tutto quanto è legato al mondo della materia sono altrettante tuniche che avvolgono l'anima (cfr. la nota 49): la nudità è la *conditio sine qua non* per affrontare i giochi olimpici dell'anima. Nudità significa purezza fisica, morale, intellettuale e spirituale: è una sorta di ritorno alle origini. « L'uomo, mandato nudo quaggiù, invochi nudo Colui che lo ha inviato » (*Ad Marc.*, 33, p. 295, 13-14 Nauck).

Nella tradizione biblica, la nudità di Adamo ed Eva è simbolo di uno stato in cui tutto è manifesto, senza veli. Per gli gnostici, come per Porfirio, nudità è simbolo di un ideale da perseguire: è la nudità dell'anima che rifiuta il corpo, veste e prigione, per raggiungere il proprio stato originario e risalire alle

radici divine (*Acta Thomae*, 21; 27). Essa, simbolicamente, è morte al mondo profano, preludio alla rinascita iniziatica (cfr. ElNM, pp. 48-55) ed è quindi purificazione. Nudo è l'iniziato ai misteri (Plotino, *Ennead.*, 1, 6, 7; riferito forse ai misteri di Iside) e nuda l'anima ascende al divino (*Orac. cald.*, fr. 116, 2 Des Places; cfr. Aristofane, *Nub.*, 498 sgg. – misteri orfici).

Nella trattazione delle virtù Porfirio distingue le virtù civili, in cui la saggezza (*phronēsis*) riguarda la parte razionale, le virtù purificatrici o catartiche, le virtù dell'anima che opera intellettualmente e le virtù esemplari (*Sent.*, 32 Lamberz). Nel *De antro* l'incontro con *phronēsis*, sedersi nudo sotto l'olivo, è immagine che significa la progressione dell'individuo sulla via della catarsi, in cui la saggezza consiste nel non seguire il corpo e nel pensare con purezza (*Sent.*, 32, pp. 24 sg. Lamberz). Le virtù catartiche sono proprie dell'uomo che tende alla contemplazione e consistono nell'allontanarsi dalle cose inferiori, dall'attaccamento al corpo. Sedere sotto l'olivo per Odisseo è infatti meditare sul modo di annientare le passioni.

Phronēsis, di cui l'olivo è simbolo, ha un significato rilevante nell'etica di Porfirio, che sviluppa con originalità spunti plotiniani: « saggezza è il pensiero che conduce l'anima verso l'alto »; « ogni virtù e saggezza sono purificazione » (*Ennead.*, 1, 6, 6, 1 e 12). *Phronēsis* non è solo la « saggezza divina » che regge il mondo provvidenzialmente (cfr. *Ad Marc.*, 22, p. 288, 16 Nauck): l'incontro con essa è anche incontrare o ritornare a se stessi, purificarsi (cfr. la nota seguente).

La via catartica è anche progresso verso la conoscenza di sé; conoscersi significa preservare in noi la causa della saggezza che è *nous*, intelletto, e riconoscere che esso è la nostra essenza: l'intelletto è maestro, salvatore, nutrimento, custode e guida (*Ad

Marc., 26, p. 291, 7 Nauck), l'intelletto che, contemplando se stesso, contempla in sé l'immagine di Dio. Conoscere se stessi è filosofare in vista della saggezza e per amore della contemplazione (in Stobeo, 3, 21, 27, I, p. 580, 6 Hense), è discernere che il corpo è un involucro, qualcosa di estraneo al nostro vero essere, è liberarsi dalla sua schiavitù e risalire, oltre il molteplice e la dispersione, all'unità del Bene. Solo allora il *nous* dell'uomo purificato riflette Dio (*Ad Marc.*, 13, p. 282, 22 Nauck).

116. Il valore e l'importanza del termine *skopos* (« fine ») nei metodi esegetici neoplatonici sono stati messi in rilievo da J. Pépin (PéPE, pp. 247 sgg.). Il metodo di Porfirio, definito da Pépin un « pluralismo calcolato », si oppone al criterio esegetico di Giamblico, Proclo e Siriano, per il quale ogni dialogo platonico è definito da una intenzione propria (*skopos*). È questa una esegesi unitaria, in cui ogni dettaglio è interpretato all'interno di una serie di livelli gerarchici (metafisico, matematico, fisico, etico). Proclo (*In Plat. Tim.*, 1, p. 204, 24-27 Diehl) sintetizza i due diversi procedimenti definendo quello di Porfirio più particolare (*merikōteron*), quello di Giamblico più universale (*epoptikōteron*): uno è analitico, l'altro sintetico. Proprio l'uso di *skopos* alla fine dell'esegesi del *De antro* dimostra però, secondo Pépin, che Porfirio conosceva questo metodo esegetico (già formulato in Origene, *De princ.*, 4, 2, 9).

Odisseo è il personaggio simbolo che riunifica in sé tutto il poema: e in esso si conclude l'esegesi numeniana e porfiriana dell'antro. In Odisseo, che approda in patria dopo anni di peripezie, si ritrova l'esemplificazione di due temi porfiriani: l'anima che passa nella generazione e il ritorno alla vera patria. « Noi assomigliamo a uomini che, volontariamente o no, sono emigrati in un popolo di una razza diversa

da loro » (*De abst.*, 1, 30, 2). La discesa sulla terra è una peregrinazione (*Ad Marc.*, 8, p. 279, 21 Nauck). Già in Plotino Odisseo è simbolo delle peripezie dello spirito: « fuggiamo nella nostra vera patria, come Odisseo che sfuggì a Circe la maga, a Calipso: la nostra patria è il luogo da cui veniamo e nostro padre è là » (*Ennead.*, 1, 6, 8).

Queste immagini della lotta dell'anima, del suo esilio sulla terra, del suo viaggio verso la vera patria sono già in Plutarco (*De gen. Socr.*, 593 f-594 a; fr. 200 Sandbach; *De ex.*, 607 d) e hanno un'origine platonica e orfico-pitagorica.

Crediamo che Turcan (TuMP, pp. 47 sgg.) abbia individuato il significato preciso dell'espressione « passa attraverso tutti gli stadi della generazione ». Porfirio qui cita da Numenio (fr. 33 Des Places); il verbo *dierchesthai*, « giungere passando per », esprime il concetto della parola *diexodos*, presente in Numenio (fr. 12 Des Places) e in Celso (Origene, *C. Cels.*, 6, 22) a proposito del simbolo mitraico della *klimax heptapylos*; essa in ultima analisi risale a Platone (*Phaedr.*, 247 a), che si riferisce a dottrine pitagoriche. Celso mette in rapporto esplicito le dottrine platoniche dell'anima con l'insegnamento dei persiani e l'iniziazione mitraica che avviene presso di loro: in essa vi è un simbolo delle due rivoluzioni, delle stelle fisse e dei pianeti, e del passaggio (*diexodos*) dell'anima in esse. Il simbolo è una scala a sette porte che Celso interpreta platonicamente e pitagoricamente: la prima porta è attribuita a Saturno (piombo), la seconda a Venere (stagno), quindi di seguito a Giove (bronzo), a Mercurio (ferro), a Marte (lega), alla Luna (argento) e al Sole (oro). Il simbolo conferma la dottrina platonica secondo la quale l'anima raggiunge la felicità celeste dopo aver percorso (*diexodos*) i cicli del Grande Anno cui si allude nel *Fedro* (248 e, di 10.000 anni). Il Grande Anno (Platone, *Tim.*, 39 d) si compirà quando tutti

gli astri ritorneranno nella posizione che avevano all'aurora del mondo (cfr. cap. 22 e le note relative). I magi occidentali e i seguaci di Mitra, unendo speculazioni mazdee e caldee, sostenevano che la vita del mondo si divideva in sette millenni, ognuno sotto l'influsso di un pianeta e denominato dal metallo associato a ogni pianeta. La lotta tra Bene e Male si concludeva con l'avvento di Mitra-Apollo, dio sole, che riportava l'Età dell'Oro. Nell'ottavo millennio, dopo una conflagrazione totale in cui tutto si sarebbe risolto in fuoco, il mondo si sarebbe rinnovato, immutabile e incorruttibile, ormai regno di perenne felicità per i giusti (BiCuMH, I, pp. 219 sgg., 237; II, p. 78 e la nota 22). Per i pitagorici a questi cicli cosmici (cfr. Cicerone, *De rep.*, 6, 7) corrispondeva il processo delle reincarnazioni per cui dovevano passare le anime, prima di reintegrarsi nella loro condizione originaria: Porfirio (*Vit. Pyth.*, 19) attribuisce a Pitagora come uno degli insegnamenti più importanti la metensomatosi dell'anima immortale, che avviene in funzione di cicli periodici. Nell'interpretazione porfiriana (in Stobeo, 1, 49, 60, I, p. 445 Wachsmuth) Circe era simbolo di queste palingenesi cicliche, solidali con le rivoluzioni cosmiche. Un'allusione al Grande Anno è anche nell'*Epistola ad Gaurum* (11, 4, pp. 49 sg. Kalbfleisch): il fatto di simpatizzare con un corpo e non con un altro è dovuto o alla vita anteriore o alla rivoluzione dell'universo che porta il simile al simile.

D'altra parte Numenio (fr. 12 Des Places) allude alle successive reincarnazioni e al circuito (*diexodos*) che il nostro intelletto deve percorrere, passando per tutti i corpi destinati a essergli legati in funzione delle rivoluzioni celesti. La scala mitraica, quindi, è simbolo delle due rivoluzioni celesti e del circuito dell'anima che passa per queste rivoluzioni. Essa non solo rappresenta l'ascesa dell'anima che, passando di sfera in sfera, si reintegra nell'Empireo;

è anche segno del tempo, delle varie età dell'uomo e del mondo, che culminano nell'èra di Mitra-Sole. Egli, equivalente a Fetonte, salito sul carro del Sole, avrebbe incendiato il mondo: « questo fuoco purificatore dell'universo sarebbe stato lo strumento della salvezza » (PuSR, IV, p. 79). L'anima si purifica e rientra nella dimora dei Beati solo dopo una serie di reincarnazioni che coincidono cronologicamente con un numero determinato di rivoluzioni siderali, le stesse di cui si proponeva il simbolo alla meditazione degli iniziati mitraici (TuMP, p. 54).

In Celso e in Porfirio, che espone una teoria riveduta e corretta da Numenio, termini come *diexodos* e *dierchomai* indicano una concezione ciclica del tempo – platonica e pitagorica (presente anche in India, ma non nell'antica Persia); sono le rivoluzioni celesti a regolare l'alterno moto di catabasi e anabasi, che di volta in volta fa la felicità o l'infelicità dell'anima. Le successive reincarnazioni sono in stretta connessione con la *metakosmēsis* periodica dell'universo. L'ottava porta sovrastante la scala misterica è quella che l'anima supera per riottenere la sua originaria condizione divina nel *topos hyperouranios* del *Fedro* platonico (247 c), proprio come nel *De antro* la porta del Capricorno è quella degli immortali (TuMP, p. 60).

Ora si inquadra ancor meglio la digressione sul *thema mundi*, l'oroscopo del mondo (*De antro*, cap. 22): esso è l'inizio ma anche il termine delle peregrinazioni cosmiche dell'anima e delle sue metensomatosi, destinato a realizzarsi nel ciclo dei millenni. Accostando alcuni dati che emergono dal *De antro* si può forse andare oltre e individuare un riferimento implicito (per noi, ma quanto per il lettore di Porfirio?) al simbolo mitraico della scala a sette porte di cui parla Celso. Turcan (TuMP, p. 59) già ha notato le analogie tra le esegesi di Celso e quelle di Eubulo, riportate nel *De antro*: si tratta di un inse-

gnamento mistagogico sulle peripezie dell'anima espresso con il linguaggio dei simboli (cfr. *De antro*, cap. 6; Origene, *C. Cels.*, 6, 23, 15; 6, 22, 5-8; 6, 23, 12). Nei misteri di Mitra ci sono figure e simboli di « zone » e « climi » del mondo *kata symmetrous apostaseis*, cioè a « intervalli calcolati in funzione di una misura comune », secondo la traduzione di Turcan del passo del *De antro*, cap. 6; la misura sarebbe l'intervallo di quarta, l'accordo musicale più importante, i « rapporti di ordine musicale » menzionati da Celso per il simbolo mitraico (*tous mousikous logous*; Origene, *C. Cels.*, 6, 22, 21 sgg).

Nella successione delle case planetarie da Cancro a Capricorno (*De antro*, cap. 22), integrando nel segno equinoziale Mitra-Helios-*Mesitēs* (cap. 24 e le note 77, 84), si ritrova l'eptacordo planetario secondo l'ordine caldeo (Luna, Mercurio, Venere, Sole, Marte, Giove, Saturno); se a esso si applica l'intervallo di quarta, a partire da Saturno discendendo verso la terra, in senso orario, si ottiene esattamente l'ordine della scala mitraica. Come già Turcan (TuMP, p. 60), ci si può quindi chiedere se l'espressione di Eubulo nel *De antro* non alluda proprio agli intervalli musicali di quarta, che regolano l'ordine dei pianeti nella scala mitraica; e a nostro avviso ci si può anche chiedere se Porfirio, a conoscenza del simbolo, senza svelarlo, non abbia voluto dare a « lettori » iniziati le chiavi per ricomporre l'immagine della scala, ossia del percorso dell'anima fino alla sua liberazione ultima dai ceppi della materia.

Il lungo viaggio di Odisseo evoca, e in qualche modo qui sostituisce, il percorso del labirinto, spesso associato al simbolo della caverna, che ha una duplice finalità: permettere l'accesso al « centro » grazie a un viaggio iniziatico, e proibire o difendere l'entrata ai non iniziati. Esso implica una serie di prove, preliminari al raggiungimento del centro, nasconde sempre qualcosa di celato e sacro, consa-

cra chi lo ha superato. In una prospettiva ascetico-mistica, percorrere il labirinto significa concentrarsi su se stessi, attraverso le mille vie delle sensazioni, delle passioni, delle idee, superando ogni ostacolo alla pura intuizione per ritornare alla luce. Il percorso labirintico è anche quello all'interno di sé, verso una sorta di santuario interiore, in cui risiede la parte più misteriosa dell'individualità: qui si attinge l'unità perduta dell'essere, dispersa nel sensibile. È un passaggio dalle tenebre alla luce, « la vittoria dello spirituale sul materiale e, nello stesso tempo, dell'eterno sul perituro, dell'intelligenza sull'istinto, del sapere sulla cieca violenza » (DiS, *s.v.* « Labyrinthe », pp. 99-102).

117. *Odissea*, 11, 122-123. Secondo gli scolii Omero intende dire: tra gente che non si nutre di cibi tratti dal mare. In questo caso si può ricordare che per i pitagorici alcuni pesci erano oggetto di tabù alimentari (Diogene Laerzio, 8, 33-35; Porfirio *Vit. Pyth.*, 45; Giamblico, *De vita pyth.*, 109).

Il sale è sacro e oggetto di tabù: appartiene alla vita e alla morte, conserva e distrugge. Per gli uomini può essere simbolo di ospitalità, amicizia, vita comunitaria; esso è anche un agente di purificazione e un ingrediente di filtri magici erotici (cfr. EiOV, pp. 311 sgg.). Nel *De antro*, tuttavia, il significato fondamentale del sale pare essere un altro: sale e mare rientrano in un medesimo campo di valori simbolici perché rappresentano « il mondo della materia, della generazione, dei sensi, l'acqua sterile dell'amarezza » (DiS, *s.v.*).

« Il sale è simbolo di autocoscienza: vi si associano lagrime, amarezza, tristezza, scherzo » (ZoMO, I, p. 180 e la nota 7). Uscire dal mare significa liberarsi del sensibile e purificarsi (sale e mare sono anche agenti di purificazione: cfr. DiS *s.v.*; negli *Oracoli caldei*, LeCO, p. 44 e la nota 1 a pp. 227 sg.).

Plutarco menziona il divieto di usare sale nei periodi di purificazione e astinenza perché esso suscita sete, appetito e desiderio sessuale (*Quaest. conviv.*, 684 f; 685 a-d; 729 a). La finale liberazione di Odisseo è uscire completamente dal mondo della materia, arrivare tra uomini che non ne hanno esperienza: non mangiare cibo mescolato a sale significa purezza, non cedere ai piaceri, non nutrirsi di illusioni e seduzioni corporee.

118. Cfr. la nota 11; l'immagine del mare tempestoso è abituale per descrivere *silva* o *hylē*, la materia.

119. *Odissea*, 13, 96. *Phorkys* (Forco) è una divinità marina poco caratterizzata. Una glossa esichiana attribuisce al nome della divinità il significato di « dio degli scogli »; secondo un'altra glossa egli sarebbe semplicemente il « vecchio del mare » (cfr. *ibid.*, 13, 345). Nella *Theogonia* esiodea *Phorkys* è figlio di Pontos e Gea e con la moglie Keto genera mostri marini (237 sg.; 333 sgg.). Omero lo definisce « sovrano del mare » (*Od.*, 1, 72; cfr. RoL, *s.v.*), nei poemi orfici è un Titano.

120. *Odissea*, 1, 68-73.

121. Eustazio commenta: il Ciclope è allegoria per *thymos*, l'anima concupiscibile. È figlio di Thoossa e Poseidon, ossia l'essenza umida (cfr. Porfirio, *Peri ag.*, fr. 8, p. 12*, 1 Bidez), perché *thymos* è umido e si agita come le onde. Il filosofo Odisseo lo acceca, cioè raggiunge la *theōria*, contemplazione filosofica (Eustazio, *Ad Homeri Od.*, 1, 69, p. 1392, 48 sgg.). Simile esegesi risale in parte alle *Allegoriae homericae* dello Pseudo-Eraclito: il Ciclope Polifemo è simbolo degli impeti passionali e selvaggi del cuore, di colui che non ascolta la ragione (cfr. Eustazio, *Ad Homeri Od.*, 9, 183, p. 1622, 57 sgg.). Egli è una forza primitiva e regressiva, il cui unico occhio

simbolizza il dominio di forze oscure, istintuali e passionali, distruttive se non controllate dalla razionalità (DiS, *s.v.*). Figlio di Poseidon, ossia della materia (cfr. Proclo, *In Plat. Tim.*, 3, p. 325, 25 Diehl; *In Plat. Remp.*, 2, p. 348, 13 Kroll), nell'esegesi numeniana Polifemo è la vita sensibile; e l'atto di Odisseo significa il suicidio che Porfirio, erede dell'insegnamento platonico e plotiniano, e ancor prima pitagorico (DeEP, p. 35), rifiuta (Platone, *Phaed.*, 62 b; Plotino, *Ennead.*, 1, 9; Macrobio, *In Somn. Scip.*, 1, 73): è errore e colpa rescindere in modo violento il legame con il sensibile, frutto dell'anima irrazionale o « elemento passionale » (*to pathētikon*) che ci incatena al corporeo (cfr. Porfirio, *De abst.*, 1, 30, 6; 1, 34, 1; 1, 31, 1; 1, 33, 2; 4, 13, 8). Conoscere se stessi significa sapere che il corpo è legato a noi come la placenta al feto e lo stelo al germoglio di grano (*Ad Marc.*, 32, p. 294, 13 sgg. Nauck); per « legare ciò che ci lega » dobbiamo staccarci dalla sensazione, dall'immaginazione, dall'irrazionalità che le accompagna e dalle passioni da essa generate: solo allora saremo disposti a vivere la vita dell'intelletto (*De abst.*, 1, 31). Questo distacco si può realizzare con la violenza: ma in questo modo restano tracce dello strappo (*ibid.*, 1, 42). La migliore separazione è quella ottenuta con il superamento, l'oblio e la morte delle cause dell'irrazionalità stessa; è il risultato di una permanente inattività, raggiungibile se si volge il proprio pensiero agli intellegibili, astenendosi dalle sensazioni che risvegliano le passioni (*ibid.*, 1, 32, 1-2; 1, 32, 8; 2, 47). Il filosofo non scomparirà dal mondo con la violenza perché se fa violenza a se stesso, rimane là da dove cerca di allontanarsi: sono i temi plotiniani del progressivo annientamento del corpo (*Ennead.*, 1, 4, 14; 1, 19, 20) e del rifiuto del suicidio (Porfirio, *Vit. Plot.*, 6; Plotino, *Ennead.*, 1, 9, 7), in nome di una pratica ascetica e di un esercizio intellettuale e spirituale che portino al ricono-

scimento della propria essenza e alla unione con il divino.

La figura di Odisseo che uscito dal mare ritorna in patria e sotto l'olivo parla e si consiglia con Atena-saggezza, è sintesi di profondi temi dell'etica neoplatonica (cfr. Proclo, *In Plat. Parm.*, p. 1025, 34 Cousin; Ermia, *In Plat. Phaedr.*, 259 a, p. 214, 19-24 Couvreur): egli è l'uomo alla ricerca della salvezza, frutto di ascesi, conoscenza e azione (Porfirio, *De abst.*, 1, 29): azione è spogliarsi delle tuniche per ritornare alla propria vera essenza, a *nous*, « intelletto » (*ibid.*, 1, 31, 3; 1, 29, 4; *Sent.*, 40 Lamberz); il ritorno in patria è il ritorno a sé, all'unità dalla dispersione corporea (*Ad Marc.*, 10, p. 280, 20 Nauck; cfr. *De abst.*, 1, 47, 4: quando l'occhio interiore è libero e lontano da onde corporee si trova al riparo nel porto). Ma la salvezza implica anche *theōria*, « contemplazione » dell'essere e dell'intellegibile, al fine supremo di assimilarsi a Dio (*ibid.*, 2, 43, 3; 1, 54, 6). Per questo anelito a sprofondare nel divino è particolarmente illuminante un passo del *De abstinentia* (2, 52, 4): il filosofo si avvicinerà a Dio che ha la sua sede nelle viscere dell'uomo, ossia in *nous* (cfr. BoPaDA, note *ad locum*). L'unione mistica, l'incontro con il divino, si realizza contemplando il dio che è in ognuno di noi, in un incontro da solo a solo, non dopo la morte, ma in questa vita, incontro possibile perché intellegibile e divino fanno parte di noi, ci sono legati e affini. E allora il filosofo riceverà le istruzioni concernenti la vita eterna: come Odisseo che, nudo, ritornato alla sua vera essenza, riceve istruzioni da Atena, « saggezza divina ».

122. Si allude al primo verso di *Odissea*, 22: Odisseo, deposto il travestimento da mendico, inizia la strage dei Proci. Nella lettura del *De antro* essi rappresentano le passioni contro cui l'eroe lotta, seguendo i consigli di Atena. « È impossibile che sia libero

chi è dominato dalle passioni. Infatti le passioni dell'anima sono altrettanti terribili padroni » (*Ad Marc.*, 34, p. 296, 12 sgg. Nauck; trad. Faggin).

123. Cfr. *Odissea*, 11, 126-134. Il testo non è sicuro: si è seguita la lezione dell'edizione americana (Westerink) che dà un senso migliore ed è più vicina alla lezione dei codici *empsuchos apeirōn*. Anziché *en psychais apeirois*, « tra anime inesperte », Zolla accetta l'emendamento di Hercher (e Nauck) *apeiros*, riferito a Odisseo, e commenta: « può significare non limitato, non dotato di scopo, non preoccupato del fine, non provato, non fatto esperto, ignorante (a seconda che la parola generatrice sia *peras* o *peira*). Corrisponde al povero di spirito dei Vangeli. Così la fine del saggio si riconduce all'inizio: Odisseo è diventato *apeiros* come la terra dall'infinita mancanza di forme (*apeiron amorphian*), cioè abbandonato, cioè un infinito. È un uomo azzimo, senza lievito di peccato » (ZoMO, I, p. 181 e la nota 10; cfr. LaCN, p. 40, la nota 29 a p. 42).

Porfirio parafrasa la profezia di Tiresia a Odisseo relativa alla sua morte: meta del suo ultimo viaggio sarà una terra di gente che non conosce il mare e segno dell'arrivo sarà un viandante che scambi il remo con il ventilabro. La gente che ignora il mare, nella lezione testuale da noi accolta, sono le « anime inesperte » del mare, ossia del mondo ulico: questo è l'ultimo approdo di Odisseo, il suo reintegrarsi nel divino.

INDICE DELLE OPERE
CITATE NEL COMMENTO

BeRV A. Bergaigne, *La religion védique d'après les hymnes du Rig-Veda*, voll. I, II, III, Paris, 1963.

BeSM R. Beck, *The Scat of Mithras at the Equinoxes: Porphyry, De antro Nympharum 24*, in « Journal of Mithraic Studies », I, 1976, pp. 95-98.

BiCuMH J. Bidez-F. Cumont, *Les Mages hellénisés*, 2 voll., Paris, 1973^2.

BiVP J. Bidez, *Vie de Porphyre*, Gand-Leipzig, 1913 (con i frammenti del *De regressu* e del *Peri agalmatōn*).

BoAMD P. Boyancé, *L'Antre dans les Mystères de Dionysos*, in « Rendiconti Pontificia Accademia di Archeologia », XXXIII, 1960-1961, pp. 107-127.

BoCM P. Boyancé, *Le culte des Muses chez les philosophes grecs*, Paris, 1972^2.

BoDD P. Boyancé, *Les deux démons personnels dans l'Antiquité grecque et latine*, in « Revue de Philologie, Littérature, Histoire anciennes », IX, 1935, pp. 189-202.

BoES P. Boyancé, *Études sur le Songe de Scipion*, Bordeaux-Paris, 1936.

BoIZ L. Bodson, *IERA ZOIA. Contribution à l'étude de la place de l'animal dans la religion grecque ancienne*, Bruxelles, 1978.

BoLAG A. Bouché-Leclercq, *L'astrologie grecque*, Paris, 1899.

BoP Ph. Borgeaud, *Recherches sur le dieu Pan*, Genève, 1979.

BoPaDA *Porphyre. De l'abstinence*, a cura di

J. Bouffartigue-M. Patillon, 2 voll., Paris, 1977-1979.

BuG W. Burkert, *I Greci*, 2 voll., Milano, 1984 (ediz. or. *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz, 1977).

BuHN W. Burkert, *Homo Necans: Antropologia del sacrificio cruento nella Grecia antica*, Torino, 1981.

BuKA W. Burkert, *Kekropidensage und Arrhephoria*, in « Hermes », XCIV, 1966, pp. 1-25.

BuLS W. Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge, Mass., 1972.

BuMH F. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris, 1956.

CaIO *Inni omerici*, a cura di F. Cassola, Milano, 1975.

CaMII L.A. Campbell, *Mithraic Iconography and Ideology*, Leiden, 1968.

ChIA J. Chomarat, *L'initiation d'Aristée*, in « Revue des Études Latines », LII, 1974, pp. 185-207.

CiAP V. Cilento, *Antologia plotiniana*, Bari, 1970[4].

CiD V. Cilento, *Il demone*, in « La Parola del Passato », III, 1948, pp. 213-227.

CIL *Corpus Inscriptionum latinarum.*

CIMRM *Corpus inscriptionum et monumentorum religionis mithriacae*, 2 voll., a cura di M.J. Vermaseren, The Hague, 1956-1960.

CoB A.B. Cook, *The Bee in Greek Mythology*, in « Journal of Hellenic Studies », XV, 1895, pp. 1-23.

CoCT P. Courcelle, *Le corps-tombeau*, in « Revue des Études Anciennes », LXXVIII, 1966, pp. 101-122.

CoSG G. Colli, *La sapienza greca. Eraclito*, vol. III, Milano, 1980.

CoZ A.B. Cook, *Zeus. A Study in Ancient Religion*, Cambridge, vol. I, 1914, vol. II, 1924.

CuLP F. Cumont, *Lux Perpetua*, Paris, 1949.

CuSF F. Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, Paris, 1942.

CuTV F. Cumont, *Une terre-cuite de Soings et les Vents dans le culte des morts*, in « Revue Archéologique », XIII, 1939, pp. 26-59.

DaS Ch. Daremberg-E. Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, Paris, 1877-1912.

DeDP M. Detienne, *Dioniso e la pantera profumata*, Bari, 1981.

DeEP A. Delatte, *Études sur la littérature pythagoricienne*, Paris, 1915.

DeGA M. Detienne, *I giardini di Adone*, Torino, 1975.

DeMN H. De Ley, *Macrobius and Numenius. A Study of Macrobius In Somn. I, 12*, Bruxelles, 1972.

DeND M. Detienne, *La notion de Daimon dans le pythagorisme ancien*, Paris, 1963.

DeOL M. Detienne, *L'Olivier: un mythe politico-religieux*, in *Problèmes de la Terre en Grèce ancienne*, a cura di M.I. Finley, Paris, 1973, pp. 293-306.

DeOM M. Detienne, *Orphée au miel*, in J. Le Goff-P. Nora, *Faire de l'histoire*, vol. III, Paris, 1974, pp. 56-75.

DeSHM G. De Santillana-H. von Dechend, *Hamlet's Mill*, Boston, 1969.

DeVeRI M. Detienne-J.-P. Vernant, *Les ruses de l'intelligence. La métis des Grecs*, Paris, 1974.

DeXD — M. Detienne, *Xenocrate et la démonologie pythagoricienne*, in « Revue des Études Anciennes », LX, 1958, pp. 271-279.

DiE — *Eraclito. Testimonianze e frammenti*, a cura di C. Diano e G. Serra, Milano, 1980.

DiS — *Dictionnaire des Symboles*, a cura di J. Chevalier-A. Gheerbrant, Paris, 1974.

DK — H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, a cura di W. Kranz, 3 voll., Berlin, 1956[8].

DNoER — A.D. Nock, *Essays on Religion and the Ancient World*, 2 voll., Oxford, 1972.

DoG — E.R. Dodds, *Plato. Gorgias*, Oxford, 1959.

DöLS — H. Dörrie, *Die Lehre von der Seele*, in *Porphyre*, Entretiens Fondation Hardt, XII, Vandoeuvres-Genève, 1966, pp. 167-187.

DoPET — E.R. Dodds, *Proclus. The Elements of Theology*, Oxford, 1963[2].

DuRRA — G. Dumézil, *La religion romaine archaïque*, Paris, 1974[2].

EiOV — S. Eitrem, *Opferritus und Voropfer der Griechen und Römer*, Kristiania, 1915.

ElB — G.W. Elderkin, *The Bee of Artemis*, in « American Journal of Philology », LX, 1939, pp. 203-213.

ElNM — M. Eliade, *La nascita mistica*, Brescia, 1980[2].

ElTH — M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris, 1964[2].

ErRE — A. Erman, *Religione egiziana*, Bergamo, 1908.

FaFC — P. Faure, *Fonctions des cavernes crétoises*, Paris, 1964.

FeCR — A.J. Festugière, *Proclus. Commentaire sur la République*, 3 voll., Paris, 1970.

FeRH A.J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, 4 voll., Paris, 1950-1954.

FGrHist *Die Fragmente der griechischen Historiker*, a cura di F. Jacoby, Leiden, 1954².

FHG *Fragmenta Historicorum Graecorum*, a cura di C. e Th. Müller, Parigi, 1841-1870.

FiED *Filone Alessandrino. L'Erede delle cose divine*, a cura di R. Radice, Introduzione di G. Reale, Milano, 1981.

FlM J. Flamant, *Macrobe et le néo-platonisme latin à la fin du 4e siècle*, Leiden, 1977.

GaE *Empedocle. Poema fisico e lustrale*, a cura di C. Gallavotti, Milano, 1975.

GrIB J.G. Griffiths, *Apuleius of Madauros. The Isis-Book (Metamorphoses, Book XI)*, Leiden, 1975.

GrIO J.G. Griffiths, *Plutarch's De Iside et Osiride*, Cambridge, 1970.

GrMCO M.D. Grmek, *Le malattie all'alba della civiltà occidentale*, Bologna, 1985.

GrMG R. Graves, *I miti greci*, Milano, 1981².

GrMH F. Graf, *Milch, Honig und Wein*, in *Perennitas*, Studi in onore di A. Brelich, Roma, 1980, pp. 209-221.

GuOR W.K.C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*, London, 1952².

GuSC R. Guénon, *Le Symbolisme de la Croix*, Paris, 1931.

GuSF R. Guénon, *Symboles fondamentaux de la Science sacrée*, Paris, 1962.

HaPGR J.E. Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Cambridge, 1922³.

HaPP *Plato's Phaedo*, a cura di R. Hackforth, Cambridge, 1955.

HaRE J. Hani, *La religion égyptienne dans la pensée de Plutarque*, Paris, 1972.

HeEWL A. Henrichs, *The Eumenides and Wineless Libations in the Derveni Papyrus*, Atti del XVII Congresso Internazionale di Papirologia, Napoli, 1984, pp. 255-268.

HeOC A. Henrichs, *The Sobriety of Oedipus: Sophocles OC 100 Misunderstood*, in « Harvard Studies in Classical Philology », LXXXVII, 1983, pp. 87-100.

JaP W. Jaeger, *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, Firenze, 1970³.

JeCC H. Jeanmaire, *Couroi et Courètes*, Lille, 1939.

LA *Lexikon der Aegyptologie*, a cura di W. Helck-E. Otto, 5 voll., Wiesbaden, 1975-1984.

LaCN *Porphyry, on the Cave of the Nymphs*, a cura e con un saggio introduttivo di R. Lamberton, New York, 1983.

LeCO H. Lewy, *Chaldean Oracles and Theurgy: Mysticism, Magic and Platonism in the late Roman Empire*, Paris, 1978².

LeIP L. Lehnus, *L'Inno a Pan di Pindaro*, Milano, 1979.

LoA C.A. Lobeck, *Aglaophamus*, 2 voll., Königsberg, 1829.

MaCM G. Martano, *Il concetto di materia nelle* Aphormai *porfiriane*, in « Rivista Critica di Storia della Filosofia », V, 1950, pp. 277-281.

MaM M. Marconi, *Melissa dea cretese*, in « Athenaeum », XVIII, 1940, pp. 164-171.

MeM R. Merkelbach, *Mithras*, Königstein/Ts., 1984.

MM *Mysteria Mithrae*, Atti del Seminario Internazionale su « La specificità storico-religiosa dei Misteri di Mithra, con particolare riferimento alle fonti documenta-

rie di Roma e Ostia », a cura di U. Bianchi, Roma, 1979.

MoZeFG E. Zeller, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, a cura di R. Mondolfo, vol. I, Firenze, 1932.

NiMMR M.P. Nilsson, *The Minoan-Mycenaean Religion and its Survival in Greek Religion*, Lund, 1950[2].

OnOET R.B. Onians, *The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate*, Cambridge, 1954[2].

PaFM *Firmico Materno. De errore profanarum religionum*, a cura di A. Pastorino, Firenze, 1956.

PaSE M. Isnardi Parente, *Senocrate-Ermodoro. Frammenti*, Napoli, 1981.

PéAS J. Pépin, *St.-Augustin et le symbolisme néoplatonicien de la vêture*, in *Augustinus Magister*, « Études Augustiniennes », I, Paris, 1954, pp. 293-306.

PéNSA J. Pépin, *Une nouvelle source de Saint-Augustin: le Zetema de Porphyre sur l'union de l'Âme et du corps*, in « Revue des Études Anciennes », LXVI, 1964, pp. 53-109.

PéPE J. Pépin, *Porphyre Exégète d'Homère*, in *Porphyre*, Entretiens Fondation Hardt, XII, Vandoeuvres-Genève, 1966, pp. 231-266.

PéTC J. Pépin, *Théologie cosmique et théologie chrétienne*, Paris, 1964.

P.G. *Patrologia Graeca*, ed. J.-P. Migne.

PlRG E. Des Places, *La religion grecque*, Paris, 1969.

PoS M. Pohlenz, *La Stoa*, 2 voll., Firenze, 1967.

PuSR *Storia delle religioni*, a cura di H.-Ch. Puech, voll. II, IV, Bari, 1977.

RaN C. Ramnoux, *La Nuit et les Enfants de la Nuit*, Paris, 1959.

RE Pauly-Wissowa-Kroll, *Realencyklopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart, 1893.

RiHD *The Homeric Hymn to Demeter*, a cura di N.J. Richardson, Oxford, 1974.

RoL *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, a cura di W.H. Roscher, Leipzig, 1884-1937.

RoP E. Rohde, *Psiche*, 2 voll., Bari, 1982[3].

RuNF J. Rudhart, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Genève, 1958.

SaES P. Saintyves, *Essai sur les grottes dans les cultes magico-religieux et dans la symbolique primitive*, in appendice alla traduzione di J. Trabucco, *Porphyre. L'Antre des Nymphes*, Paris, 1918.

ScPC P. Scarpi, *Il picchio e il codice delle api*, Padova, 1984.

SmPP A. Smith, *Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition*, The Hague, 1974.

SpMO M.P. Speidel, *Mithras-Orion. Greek Hero and Roman Army God*, Leiden, 1980.

SvDP K. Svoboda, *La démonologie de Michel Psellos*, Brno, 1927.

SVF *Stoicorum Veterum Fragmenta*, a cura di H. von Arnim, 4 voll., Leipzig, 1905-1924.

TaTMG M. Tardieu, *Trois mythes gnostiques*, Paris, 1974.

ThFNP W. Theiler, *Forschungen zum Neoplatonismus*, Berlin, 1966.

TuMP R. Turcan, *Mithras platonicus*, Leiden, 1975.

UnP M. Untersteiner, *Parmenide. Testimonianze e frammenti*, Firenze, 1958.

UnSTF M. Untersteiner, *Senofane. Testimonianze e frammenti*, Firenze, 1956.

VeDP G. Verbeke, *L'évolution de la doctrine du Pneuma du Stoicisme à St.-Augustin*, Paris-Louvain, 1945.

VeSMP Y. Vernière, *Symboles et mythes dans la pensée de Plutarque*, Paris, 1977.

ViNaTS P. Vidal-Naquet, *Terre et sacrifice dans l'Odyssée*, in *Problèmes de la terre en Grèce ancienne*, a cura di M.I. Finley, Paris, 1973, pp. 269-292.

WaPN J.H. Waszink, *Porphyrios und Numenios*, in *Porphyre*, Entretiens Fondation Hardt, XII, Vandoeuvres-Genève, 1966, pp. 35-78.

WeEG M.L. West, *Early Greek Philosophy and the Orient*, Oxford, 1971.

WeHK P. Wendland, *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum*, Tübingen, 1912.

WeHWD *Hesiod. Works and Days*, a cura di M.L. West, Oxford, 1978.

WeOP M.L. West, *The Orphic Poems*, Oxford, 1983.

WiCM J.C. Van Winden, *Calcidius on Matter. His Doctrine and his Sources*, Leiden, 1965.

ZoMO É. Zolla, *I Mistici dell'Occidente*, vol. I, Milano, 1976.

ZuP G. Zuntz, *Persephone*, Oxford, 1971.

Gli scolii all'*Iliade* sono citati secondo l'edizione di H. Erbse, *Scholia graeca in Homeri Iliadem*, 5 voll., Berlino, 1969-1977. Gli scolii all'*Odissea* secon-

do l'edizione di W. Dindorf, *Scholia graeca in Homeri Odysseam*, Oxford, 1855. Il commento di Eustazio all'*Iliade* e all'*Odissea* è citato secondo la numerazione dell'edizione Romana. Gli *Inni Orfici* sono citati secondo l'edizione di W. Quandt, *Orphei Hymni*, Berlino, 1955[2]. I frammenti orfici sono citati secondo l'edizione di O. Kern, *Orphicorum Fragmenta*, Berlino, 1922.

I frammenti di Esiodo sono citati secondo l'edizione di R. Merkelbach-M.L. West, *Fragmenta Hesiodea*, Oxford, 1967, gli scolii a Esiodo secondo l'edizione di A. Pertusi, *Scholia vetera in Hesiodi Opera et Dies*, Milano, 1955; i testi dei poeti melici arcaici sono citati, salvo diversa indicazione, secondo l'edizione di D.L. Page, *Poetae Melici Graeci*, Oxford, 1962; il testo di Pindaro è quello di B. Snell-H. Maehler, *Pindarus*, vol. I, 1980[6]; II, 1975[4], Leipzig, quello degli scolii a Pindaro è di A.B. Drachmann, *Scholia vetera in Pindari carmina*, voll. I-III, Lipsia, 1903-1927; i frammenti di Eschilo sono citati secondo H.J. Mette, *Die Fragmente der Tragödien des Aischylos*, Berlin, 1959; i frammenti di Sofocle sono citati secondo S. Radt, *Sophoclis fragmenta* (*Tragicorum Graecorum Fragmenta*, vol. IV), Göttingen, 1977, quelli di Euripide secondo A. Nauck, *Tragicorum Graecorum Fragmenta*. Supplementum adiecit B. Snell, Hildesheim, 1964 (1889), e gli scolii a Euripide secondo l'edizione di E. Schwartz, *Scholia in Euripidem*, voll. I-II, Berlino, 1887-1891. Gli scolii ad Aristofane sono citati secondo F. Dübner, *Scholia graeca in Aristophanem*, Parigi, 1877, i frammenti di Menandro secondo F.H. Sandbach, *Menandri reliquiae selectae*, Oxford, 1972; Callimaco è citato secondo l'edizione di R. Pfeiffer, *Callimachus*, voll. I-II, Oxford, 1949-1953, che contiene anche gli scolii agli *Inni*; gli altri testi di età ellenistica sono citati secondo I.U. Powell, *Collectanea Alexandrina*,

Oxford, 1925, e secondo D.L. Page, *Greek Literary Papyri: Poetry* (*Select Papyri*, vol. III), London-Cambridge, Mass., 1941 (1942); Nicandro è citato secondo l'edizione di A.S.F. Gow-A. Scholfield, *Nicander. The Poems and Poetical Fragments*, Cambridge, 1953, gli scolii a Nicandro secondo M. Geymonat, *Scholia in Nicandri Alexipharmaca*, Milano, 1974; gli scolii a Teocrito sono citati secondo C. Wendel, *Scholia in Theocritum vetera*, Lipsia, 1914, quelli ad Apollonio Rodio secondo C. Wendel, *Scholia in Apollonium Rhodium vetera*, Berlino, 1935. Gli epigrammi sono citati secondo le edizioni di G. Kaibel, *Epigrammata Graeca*, Berlino, 1878 (1965), e di D.L. Page, *Epigrammata Graeca*, Oxford, 1975.

Il *Corpus Hermeticum* è citato secondo l'edizione di A.D. Nock-A.J. Festugière, *Hermès Trismégiste*, Paris, voll. I-II, 1945; voll. III-IV, 1954.

INDICE DELLE FONTI

Achille Tazio
Leuc. et Clit., 2, 14, 5 234

Acta Thomae
21 240
27 240
67 234
121 234
157 234

Agostino
De civ. Dei, 4, 10 233
4, 11 198
6, 8 166
6, 9 198
7, 2 198
7, 3 165
7, 3 198
8, 13 133
10, 11 134
13, 19 218

Albino
Didask. (Hermann)
1, p. 152, 9 99
8, p. 162 99
10, p. 164 112
11, p. 166, 27 99
14, p. 169 237
25, p. 177, 23 168

Ammiano Marcellino
23, 6, 18 189

Anassagora
59 A 42 DK 111

Anassimene
13 A 7 DK 129
13 B 2 DK 144

Anthol. Pal.
9, 312 148
9, 363 177
10, 55 148
11, 253 148

Antonino Liberale
Metam., 19 171

Apocalisse
3, 7 213
3, 20 213
4, 1 213

Apollodoro
1, 1, 6 186
1, 1, 7 186
1, 3, 6 232
1, 7, 2 148
3, 10, 2 189
3, 14, 1 234

Apollonio Rodio
1, 496-505 212
3, 134 186
4, 1134 146

Apuleio
De deo Socr., 15, 153 139
De Plat. dogm., 1, 5 99
Metam., 11, 21-23 158
11, 23, 7 104
11, 24 193
11, 28-29 158

Arato
Phaen., 32-35 186
515 202

Archelao
60 A 4 DK 111

Aristide Quintiliano
De mus. (Winnington-Ingram)
2, 17, p. 86 139
3, 25, p. 129 105
3, 26, p. 132 90

Aristofane
Aves, 693-702 161
696 214
Nub., 498 sgg. 240

Ran., 847 211
Pax, 832 218

Aristotele
De an., 405 b 129
407 b 149
410 b 144
413 b 124
De caelo, 294 a 95
De gener. anim., 734 a 153
759 a 169
760 b 169
761 a 169
Hist. anim.
535 a 169
551 a-b 179
553 b 169
553 b-554 a 159
554 a 169
559 b 208
560 a 211
596 b 169
596 b 170
Met., 982 b 91
983 b 109
986 a 223
987 a 98
994 a 99
1000 a 109
1071 b 27 161
Meteor., 345 a 220
353 a 109
Mir., 842 a 146
Phys., 189 a 99
209 b 97
fr. 591 Rose 187

Arnobio
Adv. nation., 1, 52 196
2, 25, 22 168
3, 31 233

Artemidoro
1, 74 147
1, 77 152
2, 38 115
3, 36 155
4, 30 149

Artemidoro di Efeso
fr. 55 Stiehle 92

Atanasio
Vit. Ant., 13, 22 135

Atenagora
Pro Christ., 27 135

Ateneo
Deipn., 3, 111 d 93
5, 198 105
9, 375 f 186
11, 465 a 112
11, 507 d 150

Atharvaveda
2, 7, 3 96
10, 7, 38 96
10, 7, 42 155

Avesta
Yasth, 8 202
10 203
10, 66 208

Bhagavadgītā
8, 26 194
15, 1-3 96
15, 1-3 235

Bhaviṣyottarapurāṇa
31, 14 127

Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad
2, 7, 1 155
3, 7, 2 155
3, 8, 4 155
6, 2, 16 226

Calcidio
In Plat. Tim., 203-210 99
298-299 100
299 99
312 99

Callimaco
Hymn. in Ap., 110 sgg. 170
Hymn. in Dian., 114 211
Hymn. in Del., 26, 63-65 211
Hymn. in Jov., 1, 46-51 186
1, 51-54 186
fr. 383, 4 Pfeiffer 177

Cantico dei Cantici
4, 11 163
5, 1 163
5, 2 213

Chāndogya Upaniṣad
5, 10, 1 226

Cicerone
Acad. pr., 2 99
De Leg., 2, 11 145
De rep., 6, 7 243
6, 13 218
6, 13 222
De nat. deor., 2, 27, 67 199
2, 37, 95 145
Tusc., 1, 12 116
1, 42 209
5, 3 14

Claudiano
De rap. Pros., 1, 246 sgg. 153

Clemente Alessandrino
Exc. ex Theod., 55, 1 150
Protr., 56, 40 203
Strom., 1, 15, 66 95
1, 22 115
2, 20, 118, 5 99
3, 3 184
3, 12, 86, 4 99
3, 14 150
4, 3, 9 14
5, 7, 41, 2-3 120
6, 35, 5 96
9, 56, 5 13

Columella
De re rust., 9, 2, 4 171

Corano
24, 35 234

Cornuto
Comp. theol. (Lang)
7, p. 7 166
22, p. 44, 5 112
27, pp. 49 sg. 105
27, pp. 49 sg. 188
27, p. 49, 14 113
30, p. 60, 13 113
34, p. 72, 8 174
35, p. 754, 5 209

Corpus Herm.
1, 4 143
1, 11, 14 143
1, 13, 7 143
1, 20 101
1, 25-26 126
3, 1b 118
4, 4 168
5, 3-5 103
7, 2, 3 150
10, 13 124
10, 16 124
23, 18-19 168
fr. 23, 30 e 35-36 127
fr. 26, 5 e 16 127

Damascio
De princ., 339 154
Vit. Isid., 131 189

Democrito
68 B 27a DK 177

Deuteronomio
8, 7 117

Diodoro Siculo
5, 65, 4 186
5, 70, 2 186

Diogene di Apollonia
64 A 18 DK 129
64 A 19 DK 144

Diogene Laerzio
proemio 12 14
3, 69 97
8, 3 187
8, 24 184
8, 33 213
8, 33-35 246
8, 34 184
8, 45 185

Dione Crisostomo
Or., 12, 33-34 145
36, 59 127

Eliano
De nat. an., 7, 27 211
10, 45 201
Var. hist., 12, 8 156
12, 61 211

Empedocle
31 B 120 DK 109
31 B 122 DK 110
31 B 126 DK 110
31 B 126 DK 149
31 B 141 DK 185

Ep. Gr. (Kaibel)
312 210
312, 4 209
324, 5 154
339, 5 154
642 209
642, 6 154
651, 6 149
654 209

Epicarmo
23 B 54 DK 174

Epifanio
Panarion (Holl)
25, 5, p. 272, 18 118

Epimenide
3 B 16 DK 187

Eraclito
22 A 1 DK 129
22 A 6 DK 98
22 A 11 DK 129
22 B 8 DK 224
22 B 31 DK 123
22 B 36 DK 122
22 B 42 DK 10
22 B 48 DK 224
22 B 50 DK 224
22 B 51 DK 123
22 B 51 DK 223
22 B 56 DK 10
22 B 60 DK 123
22 B 62 DK 122
22 B 62 DK 123
22 B 77 DK 122
22 B 88 DK 224
22 B 90 DK 123
22 B 93 DK 11
22 B 103 DK 224
22 B 117 DK 137
22 B 118 DK 137
22 B 119 DK 139
22 B 123 DK 11

Ermia
Ad Leg., 1, 372 187
In Plat. Phaedr.
(Couvreur)
249 c, p. 172, 5 sgg. 14
259 a, p. 214, 19-24 249

Erodoto
2, 81 151
4, 59 e 62 203
6, 105 188
7, 178 e 189 211

Eschilo
Agam., 910 152
921 152
936 152
960 152
Choeph., 931 152
1010-1013 152
Prom., 495 131
frr. 355 sgg. Mette 113

Esiodo
Op., 94-98 228
121-123 139
Theog., 35 148
115-138 162
154-210 164
211-232 162
237 sg. 247
333 sgg. 247
459-467 108
496 164
886-900 232
901-902 214
fr. 304 Merkelbach-West 113

Esodo
3, 14 117
15, 5-8 117

Euripide
Bacch., 275 sgg. 146
746 149
Cretesi (Nauck)
fr. 472, 9 sg. 187
fr. 472, 16-19 151
Herc. fur., 1269 149
fr. 638 Nauck 123

Eusebio
Hist. eccl., 6, 19, 3 26
6, 19, 8 26
Praep. ev., 1, 10, 1-2 208
1, 10, 1-2 212
4, 5, 2 133
4, 9 140
4, 13 214
5, 21, 5 133
6, 1 135

Eustazio
Ad Homeri Il.
1, 4, p. 19, 1 sgg. 92
6, 21 sg., p. 622, 30 113
13, 589, p. 948, 22 sgg. 184
24, 526, p. 1363, 16 sgg. 226
24, 526, p. 1363, 27 sgg. 231
Ad Homeri Od.
1, 69, p. 1392, 48 sgg. 247
9, 183, p. 1622, 57 sgg. 247
15, 404, p. 1787, 20 sgg. 215
In Dion. perieg., 32 108

Ferecide
7 B 3 DK 96
7 B 4 DK 96
7 B 10 DK 96

Festo (Lindsay)
p. 45, 22 198

Fileta
fr. 22 Powell 177

Filolao
44 A 14 DK 110
44 A 14 DK 146
44 A 18 DK 129

Filone
De Abrah., 159 145
De aet. mundi, 1, 10 145
3, 10 145
De cherubim, 111 117
De decalog., 74 133
De gigant., 16 133
De leg. ad Caium, 65 139
De migr. Abr., 181 107
De op. mundi, 18, 55 145
30 119
De prov., 2, 40 13
2, 40 90
De somn., 1, 137 218
1, 139-141 144
1, 141 133
1, 215 146
De vita cont., 78 11
Deus, 96 234
Leg. alleg., 2, 56 150
Leg. spec., 1, 329 107
Quaest. in gen., 4, 5 117
Quis div. haeres, 75 146
184 119

Filopono
De aetern. mundi
(Rabe), p. 290, 7-9 218
In Arist. Meteor.
(Hayduck)
1, 8, p. 115, 22 218
1, 8, p. 117, 11 218

Filostrato
Imag., 1, 13 146
Vit. Ap. Tyan., 6, 10, 4 173

Firmico Materno
De err. prof. rel., 4 208
5 95
5, 2 203
13, 4 133
20 148
Math., 1, 8, 9 226
2, 2 192
2, 17 e 19, 3 216
3, 1, 1 191
3, 1, 1 200
3, 1, 1 216
7, 1, 1 213

Fr. Mel. Adesp. (Page)
1018 154

Galeno (Kühn)
15, p. 639 132

Genesi
1, 2 116
1, 2 118
1, 2 119
2, 7 117
2, 7 144
3, 21 150
28, 17 213

Geopon.
2, 25, 3-4 184
9, 3 208
15, 2 178

Geremia
5, 22 117

Gerolamo
Ad Laetam, 107, 2 157

Giamblico
De myst., 1, 8 132
2, 1-9 141
2, 3 e 10 135
2, 7 209
2, 10 135
3, 15 91
7, 2 121
De vita pyth., 27 95
44 14
59 14
82 173
104 11
105 11
109 246
162 101
188-194 185
Protr., 21 213

Giobbe
7, 7 144
7, 12 117
38, 8-11 117

Giovanni
10, 1-10 213

Giudici
14 178

Giuliano
Orat., 7, 216 c-d 91
7, 219 a 91

Giuseppe Flavio
Contra Ap., 1, 14 96

Giustino
43, 1, 3-4 197

Giustino Apologeta
Apol., 1, 61, 10 127
1, 66 159
1, 66 167
Dial. Tryph., 70 159

Gregorio di Nazianzo
Carm., 1, 8, 115 150
Or., 38, 12 150
45 150

Gregorio di Nissa
De an. et resur.
P.G. 46, 148 c, 149 q 150
De mort.
P.G. 46, 521 d, 524 q,
525 q 150
De Or. Dom.
P.G. 44, 1184 b 150
De Virg., 13, 303, 12-16 150
Orat. catech., 8 150

Hymn. Hom.
2, 23 234
2, 98 sgg. 170
4, 1 sgg. 189
4, 552-563 173
5, 98 113
19, 3, 19 113
19, 28 sgg. 197
28, 4 sgg. 232

Igino
Astron., 2, 13, 4 186

Fab., 139 186
182 186

Ippocrate
De aer. aquis et loc., 3 222
4 222
De victu, 1, 27 127
Morb. sacr. (Littré)
6, p. 384 210

Ippolito (Wendland)
Ref., 5, 19, p. 116 118
9, 10, 6, p. 243, 16 123

Isaia
7, 14-15 159
38, 10 213
63, 13 117

Kauṣītaki Upaniṣad
1, 2 226
1, 2-3 174

Lattanzio
Div. inst., 1, 21 187
1, 22 171
1, 22 198
2, 9, 5 223

Lattanzio Placido
Comm. ad Theb.
1, 717 177

Lido
De mens., 2, 6 175
3, 4 175
4, 1 198
4, 2 198
4, 2, 29 140
4, 51 113
4, 53 175
4, 67 193
4, 80 176
4, 149 174
4, 149 209
De ost., 22 165

Livio
22, 1 197
39, 13 105
40, 29 198

Luca
3, 8 148

Luciano
De luctu, 9 130
Demosth. Encom., 50 220
De sacrif., 6 208
Vera hist., 1, 22 208
Vit. auct., 6 184

Lucrezio
De rer. nat., 2, 633-639 186

Macrobio
In Somn. Scip.
1, 11 150
1, 11, 6 174
1, 11, 6 209
1, 12, 1-8 219
1, 12, 3 216
1, 12, 5 219
1, 12, 7 sgg. 168
1, 14, 19 218
1, 20, 1-6 104
1, 21, 24-25 200
1, 21, 24-27 191
1, 73 248
Sat., 1, 7, 24 198
1, 7, 25 166
1, 7, 37 197
1, 8, 6-7 166
1, 9 198
1, 9, 9 199
1, 9, 15-16 198
1, 17, 63 190
1, 17, 70 233
1, 22, 8 165
1, 22, 9 sg. 187
1, 24, 23 197

Manilio
Astron., 2, 30 186
2, 199 190
2, 951 216

Marco
13, 29 213

Marziale
10, 28, 1 198

11, 6 197
14, 1 197

Marziano Capella
De nupt., 1, 97 220
2, 161 209
2, 163 139
2, 183 120
2, 207 sgg. 220

Massimo di Tiro
Or., 4, 5 13
4, 5-6 91
10, 5 98
26, 1-2 90

Matteo
3, 3-9 148

Menandro
Dysk., 2 114
447 sgg. 131
Samia, 401 131
fr. 714 Sandbach 140

Metodio
De resurr., 1, 38, 5 150
Fisiologo, 43 127
46 127
Symp., 11 127

Muṇḍaka Upaniṣad
2, 2, 5 155

Nemesiano
Cyneg., 104 198

Nemesio
De nat. hom.
(Verbeke-Moncho)
2, p. 46, 5 89
3, p. 53, 75 sgg. 232

Nicandro
Alex., 446 sgg. 177
Ther., 741 177
fr. 114 Gow-Scholfield 187

Nonno
Dionys., 5, 600 153
6, 145 sgg. 153
9, 101 sgg. 105
23, 309 177
28, 292 sgg. 186
39, 195 211
41, 277-302 153

Numenio (Des Places)
fr. 1 116
fr. 3 99
fr. 4 232
fr. 4a 99
fr. 4a 112
fr. 5 112
fr. 8 117
fr. 9 117
fr. 11 99
fr. 11 237
fr. 12 237
fr. 12 242
fr. 12 243
fr. 13 117
fr. 16 143
fr. 16 204
fr. 18 100
fr. 18 237
fr. 30 115
fr. 31 189
fr. 31 196
fr. 33 242
fr. 37 223
fr. 44 228

Olimpiodoro
In Plat. Alc. (Westerink)
1, p. 19, 11-20 140
In Plat. Phaed. (Norvin)
p. 189, 10 140
pp. 190-191 140
p. 230, 26 140

Omero
Il., 4, 141 152
5, 83 152
5, 697-698 210
5, 751 214
6, 420 113
8, 393-395 214
9, 583 214
14, 200-204 161
14, 201 120

14, 246 120
14, 261 161
16, 149 sgg. 211
17, 361 152
19, 38-39 160
20, 8 113
20, 224-225 211
22, 126 148
24, 528 226
24, 599 148
Od., 1, 68-73 247
1, 72 247
5, 93 160
5, 236 236
5, 477 236
6, 105 113
6, 123 113
6, 201 127
9, 43 128
9, 154 113
9, 320 236
10, 469 214
11, 36 133
11, 122-123 246
11, 126-134 250
11, 207 218
11, 222 218
11, 295 214
13, 96 247
13, 102-112 89
13, 345 247
14, 435 189
15, 404 215
19, 163 148
22, 1 249
23, 184-200 235
23, 187 128
23, 203-204 235
24, 12 215
24, 12 218

Oppiano
Cyneg., 4, 245-246 105

Orac. cald. (Des Places)
fr. 6 137
fr. 21 106
fr. 32 137
fr. 37 168
fr. 37 168
fr. 39, 2 138
fr. 44 138
fr. 44 168
frr. 46-47 229
fr. 94 100
fr. 96 138
fr. 97 237
fr. 104 126
fr. 116, 2 240
fr. 120 126
fr. 121 137
frr. 121-124 210
fr. 123 126
fr. 128, 2 98
fr. 132 214
fr. 134 101
fr. 144 136
fr. 146, 3 136
fr. 163 98
fr. 163 101
fr. 163 130
fr. 163 138
fr. 163, 5 100
fr. 217 182

Orazio
Sat., 2, 6, 20 sgg. 198
2, 7, 4 197

Origene
C. Cels., 2, 60 134
3, 28 133
4, 22 104
4, 40 150
4, 48 93
4, 51 117
6, 22 157
6, 22 242
6, 22, 5-8 245
6, 22, 21 sgg. 245
6, 23, 12 245
6, 23, 15 245
6, 27 234
7, 5 134
7, 64 133
8, 60 133
Comm. in Cant. Cantic. (Baehrens), p. 75, 6 14

De princ., 4, 2, 9 241
In Joh., 13, 33 99

Orph. Fragm. (Kern)
24 161
26 153
32f 221
33 154
54 105
59 107
101 161
102 161
106 161
107 161
111 161
129 161
131 161
132 107
137 162
138 107
146 107
148 162
149 162
149-154 108
154 161
155 108
155 165
174 233
175 233
176 233
178-192 153
189 162
192 152
198 172
226 127
291 183
297a 112
310 161

Orph. Hymn.
11 105
11, 5 188
11, 12 188
12, 12 193
13, 3 165
19, 16 154
28, 8 189
32 140
38, 22 208

51, 1 113
81, 1 208

Ovidio
Fast., 1, 63-64 198
1, 102-112 198
1, 379 sg. 178
2, 289-290 187
4, 207-210 186
5, 111-128 186
Met., 1, 168 220
1, 255-415 148
1, 320 188
2, 83 190
7, 204 147

Papiri Magici
4, 497 101

Parmenide
28 B 1 DK 196

Pausania
1, 19, 5 211
1, 21, 3 148
1, 32, 7 188
1, 34, 3 188
1, 39, 5 29
1, 40, 6 29
1, 40, 6 161
2, 12, 1 211
2, 34, 3 211
5, 15, 6-9 188
5, 19, 1 211
5, 19, 6 188
7, 22, 4 148
8, 29, 1 29
8, 36, 3 189
8, 36, 7-8 188
8, 41, 2 189
8, 42, 1 30
8, 47, 39 189
9, 8, 1 109
9, 22, 2 189
9, 40, 2 173
10, 5, 9 173
10, 32, 5 189
10, 32, 7 188

Pindaro
Nem., 6, 27 sgg. 225
8, 1 214
11, 15 149
Olymp., 1, 111-112 225
2, 83-92 225
4, 1 214
6, 45-57 173
7, 34 sgg. 232
9, 5-12 225
9, 45 148
13, 17 214
Pyth., 3, 78 188
4, 59-60 172
4, 171-183 211
4, 181 211
9, 60 214
fr. 95 Snell-Maehler 187
fr. 133 Snell-Maehler 174

Pitagora
45 B 5 DK 101

Platone
Apologia, 34 d 148
Axioch., 365 e 110
Crat., 400 c 110
404 216
407 a-c 233
440 c 98
Epin., 984 a 145
984 e 139
985 b 139
Gorg., 493 a-494 a 227
493 b 216
523 c 149
Ion, 534 b 169
Leg., 636 e 167
647 d 239
865 d-e 134
896 e 226
Phaed., 62 b 110
62 b 248
67 c 230
70 a-77 e 209
79 c 168
80 d 214
81 b-d 134
81 e 110
82 b 169
82 b 182
82 e 110
84 a 238
90 c 98
107 a-108 b 139
107 c-110 b 111
108 c-110 b 193
111 b 193
113 d 139
114 c-d 230
Phaedr., 229 c-d 211
230 c-278 b 112
246 a 142
246 b-c 150
247 a 242
247 b 130
247 c 244
248 c 142
248 e 242
249 c 14
Phileb., 16 c 116
17 e 99
Resp., 363 d 227
364 e 105
378 a 13
378 d 12
379 a 109
493 e 227
514 a 111
515 a 111
517 a-b 111
544 d 148
606 e-607 a 10
614 c-d 225
614 c-615 e 195
615 d 225
616 b 221
616 c 221
617 e 139
620 a-b 158
620 c 149
621 b 218
Soph., 247 b, e 107
Symp., 202 e 139
203 b 161
209 e-210 a 139

Tim., 24 e 223
28 c 103
34 b 232
37 c 145
39 d 243
39 e 140
39 e-41 b 141
41 b 143
41 d 153
41 d 168
41 d 231
42 b 218
42 d 98
42 d 226
43 a-b, d 98
49 a 97
50 a 97
50 b, d-e 100
50 c-d 98
50 c 97
50 e 97
51 a 98
51 a 100
51 a-b 97
52 a 106
52 b 97
53 a 97
78 b sgg. 153
90 a 139

Plinio
Nat. hist., 2, 28 218
2, 108 236
2, 127 210
8, 67 211
13, 87 198
16, 87 236
16, 234 234
34, 33 198

Plotino
Ennead.
1, 1, 12 134
1, 4, 14 248
1, 6, 6, 1 240
1, 6, 6, 12 240
1, 6, 7 240
1, 6, 7, 4-9 151
1, 6, 8 242
1, 8, 3 100
1, 8, 14 100
1, 9 248
1, 9, 7 248
1, 19, 20 248
2, 1, 1, 8 99
2, 1, 4, 14-20 237
2, 2, 2 134
2, 4, 6 100
3, 1, 4 110
3, 5, 6, 37 132
3, 6, 5, 24 sg. 124
3, 6, 6, 17 99
3, 6, 7 100
4, 3, 7, 20 sg. 124
4, 3, 9, 5 124
4, 3, 10 107
4, 3, 11 16
4, 3, 11, 6-8 13
4, 3, 13, 9 143
4, 3, 13, 18-28 143
4, 3, 15, 1 124
4, 3, 20, 10 sgg. 232
4, 4, 41 225
4, 7, 3 100
4, 7, 8 99
4, 8, 1 sgg. 141
4, 8, 1, 1-33 109
4, 8, 3 107
4, 8, 4 231
4, 8, 5, 16 142
4, 8, 7, 1 143
4, 8, 7, 12 142
5, 1, 4 107
5, 1, 4, 9-10 108
5, 1, 7 13
5, 1, 7, 23 99
5, 1, 7, 30-35 108
5, 8, 12, 3-7 108
5, 9, 6 107
6, 4, 3 107
6, 6, 3, 16 99
6, 6, 3, 34 99
6, 7, 5 107
6, 9, 2, 33 16
6, 9, 4, 15-16 7
6, 9, 5 107
6, 9, 9 16

6, 9, 9 138
6, 9, 11 15
6, 9, 11, 17-19 13

Plutarco
Amat. Narr., 772 b 114
776 b 226
Aquane an ignis ut. sit
957 b-e 122
De an. procr.
1014 e-f 100
1015 a 100
1024 c, e 100
De def. orac., 416 e 133
417 f 109
419 b-e 220
419 d-e 200
420 a 108
De E ap. Delph.
385 c-d 91
De ex., 607 d 242
De facie in orbe lun.
928 b 104
937 e 174
941 f 108
942 d 174
943 b 174
943 c 209
944 c 174
972 e 121
De gen. Socr.
593 f-594 a 242
De Is. et Osir.
355 b 120
359 b 177
359 c-d 201
361 e 174
363 d 166
363 e 205
364 a-365 c 120
364 c-d 120
365 a 146
366 a 201
367 d 176
368 c 177
368 c-d 121
369 e-f 104
369 e-f 204
372 f 177
375 f-376 a 201
382 d 14
De Pyth. orac., 400 a 120
400 a-c 190
402 d 173
De sera num. vind.
565 e-f 188
565 f 105
566 a 138
566 c 162
568 a 208
De tranq. an., 474 b 110
477 c, e 145
Numa, 22 198
Quaest. conviv.
635 e 184
684 f 247
685 a-d 247
729 a 247
736 128
740 b 144
Quaest. nat., 36 185
Quaest. rom., 266 e 149
fr. 200 Sandbach 242

Pomponio Mela
De situ orb., 1, 13 189

Porfirio
Ad Aneb. (Faggin)
pp. 2-8 28
pp. 3 sg. 133
p. 10 136
p. 17 136
p. 19, 29 133
Ad Gaurum (Kalbfleisch)
3, 2, p. 13, 19 128
3, 3, p. 37, 1 sgg. 128
3, 4, p. 37, 16 128
4, 2, p. 38, 5 128
6, 1, p. 42, 5 sgg. 135
6, 1, p. 42, 9 126
10, 6, p. 48, 2 128
10, 6, p. 48, 2 sgg. 129
11, p. 49, 28 sgg. 129
11, 1, p. 48, 15 117
11, 3, p. 49, 17 134
11, 3, p. 49, 17 136

11, 3, p. 49, 18 124
11, 4, p. 49 sg. 243
12, 4, p. 51, 5 128
15, 5, p. 55, 29 128
16, 2, p. 56, 8 128
16, 5, p. 57, 1 129
Ad Marc. (Nauck)
2, p. 274, 15 sgg. 31
5, p. 276, 15 sgg. 238
6, p. 277, 16 238
6, p. 277, 24 167
6, p. 277, 25 181
6, p. 277, 25 239
6, p. 278, 4, 21 230
7, p. 278, 5 238
7, p. 278, 17 181
8, p. 279, 8 169
8, p. 279, 21 242
10, p. 280, 20 249
11, p. 281, 24 140
13, p. 282, 22 241
16, p. 285, 12 214
16, p. 285, 14 146
19, p. 287, 5 146
21, p. 287, 20 sgg. 146
22, p. 288, 16 240
24, p. 289, 18 229
24, p. 289, 19 182
26, p. 291, 7 241
32, p. 294, 13 248
33, p. 295, 13-14 239
33, p. 295, 17 164
34, p. 296, 12 sgg. 250
Adv. Christ.
fr. 69, p. 88, 19-22
Harnack 93
Comm. in harm. Tol.
(Düring), p. 85, 18 99
De abst.
1, 28, 2 134
1, 28, 2 137
1, 29 249
1, 29, 4 239
1, 29, 4 249
1, 29, 6 169
1, 30 99
1, 30 142
1, 30, 2 242
1, 30, 6 164
1, 30, 6 248
1, 31 149
1, 31 238
1, 31 239
1, 31 248
1, 31, 1 164
1, 31, 1 248
1, 31, 3 249
1, 32, 1-2 248
1, 32, 8 248
1, 33, 2 126
1, 33, 2 164
1, 33, 2 167
1, 33, 2 168
1, 33, 2 248
1, 33, 2-3 124
1, 33-34 126
1, 34, 1 248
1, 34, 4 124
1, 34, 4 164
1, 34, 7-35, 1 239
1, 38, 2 124
1, 42 248
1, 46, 1 124
1, 47, 2 124
1, 47, 2 238
1, 47, 4 249
1, 54, 6 249
1, 55, 1 124
2, 20, 3 187
2, 34 214
2, 37-39, 2 133
2, 38, 4 133
2, 39, 1 sg. 133
2, 39, 3 133
2, 40 135
2, 42 126
2, 42 136
2, 43, 3 249
2, 46 144
2, 47 248
2, 47, 2 134
2, 48, 1-2 134
2, 52, 4 249
2, 53, 2 225
4, 13, 8 164
4, 13, 8 248

4, 16 101
4, 16 102
4, 16 157
4, 16 193
4, 19 151
4, 19 187
4, 20 151
De an.
fr. 177 Sandbach 139
De phil. ex orac. (Wolff)
1, p. 110 91
1, p. 141 117
2, p. 147 132
2, p. 147 133
De regr. an. (Bidez)
fr. 2, p. 28*, 6 126
fr. 2, p. 28*, 6 136
fr. 2, p. 28*, 16-20 125
fr. 2, p. 29*, 2 133
fr. 2, p. 29*, 4 125
frr. 2-4, pp. 27*-32* 126
fr. 3, p. 32*, 2 125
fr. 4, p. 32*, 23 125
fr. 6, pp. 33* sg. 209
fr. 6, p. 34*, 10 125
fr. 7, p. 34* 146
fr. 10, p. 37*, 12 125
fr. 11, pp. 39*-40* 169
fr. 11, 1, p. 39*, 5 sgg. 142
fr. 11, 1, p. 40*, 14 125
fr. 11, 3, p. 41*, 15 125
fr. 11, 4, p. 41*, 22 sgg. 142
fr. 11, 4, p. 41*, 24 125
fr. 11, 5, p. 41*, 31 e 34 125
fr. 11, 5, p. 42*, 2 125
fr. 11, 6, p. 42*, 4 125
De subl., 9, 7 94
Introd. in cat. syll.
(Boer-Weinreich)
52, p. 213 215
Peri ag. (Bidez)
fr. 1, p. 1* 107
fr. 8, p. 12* 113
fr. 8, p. 12*, 1 247
fr. 8, p. 13*, 18 106
fr. 8, p. 14*, 17 233
fr. 9, p. 18* 105
fr. 10, p. 19* 120
Quaest. hom. (Schrader)
ad Il., 1, p. 240, 14 10
15, 13, p. 200, 13 90
ad Od., p. 128, 5 233
Sent. (Lamberz)
3 130
5 135
13 132
20 97
28 130
29 124
29 134
29 137
29, p. 18 125
29, pp. 18 sg. 168
30 112
30 130
30, p. 21 99
32 130
32, p. 10 230
32, pp. 24 sg. 240
33 112
33, p. 36, 9 230
34 112
35 112
37 130
39 112
40, p. 51 182
40, pp. 51 sg. 230
43 135
Vit. Plot., 6 248
13, 10-11 141
14 90
14 115
15 9
17 25
18 27
23 31
24 31
Vit. Pyth., 9 95
17 187
19 213
19 243
41 11
41 173
42 11
44 184
45 246

Proclo
Ad Hes. (Pertusi)
57-59 230
94-98 231
De mal. subst.
col. 222, 23 Cousin 151
El. Th. prop., 209 151
In Plat. Alcibiad.
(Westerink), 1, p. 247, 4-7 14
In Plat. Crat.
(Pasquali), 387 e, p. 22 154
In Plat. Parm.
(Cousin), p. 1025, 34 249
In Plat. Remp. (Kroll)
1, pp. 71, 73-75, 27 13
1, pp. 71, 73-75, 27 90
1, p. 77 13
1, p. 79, 18 13
1, p. 86, 7 13
1, p. 152 210
2, p. 109, 7 196
2, pp. 128-132 195
2, pp. 128, 26-130, 14 216
2, pp. 128, 26-130, 14 217
2, p. 159, 8 151
2, p. 182, 20 151
2, p. 348, 13 248
In Plat. Tim. (Diehl)
1, pp. 76, 30 sgg. 223
1, p. 77, 8 116
1, p. 112, 19 151
1, p. 113, 11 151
1, pp. 116-117 134
1, pp. 116, 21-117, 5 126
1, p. 142 133
1. p. 142 140
1, p. 159, 26 233
1, p. 204, 24-27 241
1, p. 333, 28 110
1, p. 382, 12 101
1, pp. 395-396 135
3, p. 152 141
3, p. 155, 31 141
3, p. 158 136
3, p. 223, 3 153
3, p. 234, 26 125
3, p. 234, 26 210
3, pp. 246-247 232
3, p. 297, 20 151
3, p. 298, 1 151
3, p. 320, 19 151
3, p. 325, 25 248
4, p. 221 141
exc. Vat., 193, 12 98

Protagora
80 A 10 DK 98

Proverbi
3, 18 235
5, 3 163
8, 29 117
31, 13 152

Psello
De op. daem., 9 133
12 133
18 133
Timoth., 848 a 136
865 a-b 140

Pseudo-Agostino
Quaest. vet. nov. test.
113, 26 95

Pseudo-Apuleio
Asclep., 28 209

Pseudo-Aristotele
Probl., 4, 28, 880 a 129
4, 28, 880 a 140
26, 39, 940 b 210
26, 39, 944 b 210
30, 953 b 132

Pseudo-Clemente
Hom., 9, 9, 15 133

Pseudo-Crisostomo
Hom., 6 235

Pseudo-Demetrio
De eloc., 99-101 23
100 23
222 23
243 23

Pseudo-Dionigi Areopagita
Epist., 7, 2 206
9, 4 156
9, 4 221

Pseudo-Eraclito
All. hom., 1, 1 10
1, 1 94
36 129
76, 1 90
Pseudo-Plutarco
De plac. phil., 882 c 98
882 e 100
888 e 129
892 e-f 220
893 220
Vit. Hom. (Bernardakis)
pp. 378, 2-379, 4 91
p. 397 121

Ṛg-Veda
1, 91, 1 161
1, 105, 1 176
1, 187, 10 161
3, 62, 14 156
4, 13, 4 155
6, 52, 3 161
7, 87, 2 208
8, 48, 1 160
8, 48, 3 161
8, 61, 17 156
8, 68, 1 161
8, 68, 2-6 156
9, 2, 10 160
9, 6, 8 161
9, 7, 2 160
9, 7, 3 160
9, 18, 3 160
9, 57, 2 161
9, 62, 5 161
9, 74, 6 161
9, 107, 4 160
10, 97, 18 156
10, 123, 3 161
10, 186, 3 208
11, 113 161

Sallustio
De dis et mun.
3 91
4 91
4, 7-11 218
4, 8 221
4, 9 114

Salmi
42, 7 117
78, 23 213
89, 9 117
102, 26 154
106, 7 117
118, 19-20 213
Scholia Apoll. Rhod.
(Wendel), 4, 264 187

Scholia Aristoph. (Dübner)
Ran., 186 128
194 128

Scholia Callim. (Pfeiffer)
Hymn. in Ap.
45, II, p. 51 173

Scholia Eurip. (Schwartz)
Phoen.
347, I, pp. 291 sg. 114
Hippol.
73, II, pp. 14 sg. 168

Scholia Hom. (Erbse)
Il., 14, 396 146
20, 67 10
23, 142 114

Scholia Nican. (Geymonat)
Alex., 450 e 183

Scholia Pind. (Drachmann)
Olymp.
13, 148 a, I, p. 385 139
Pyth.
4, 106 a, II, pp. 112 sg. 171
4, 106 a, II, p. 113 114
4, 106 c, II, p. 113 170

Scholia Theocr. (Wendel)
I, 3/4 c-f 187
7, 106-108 a 188

Seneca
Ad Marc. cons., 25 209
Epist., 18 197
58, 24 99

58, 27 99
90, 28 145
90, 44 116
92, 13 149
Nat. quaest., 1, 11 209
7, 30 145

Senocrate
fr. 28 Heinze 98

Senofane
21 B 27 DK 95
21 B 28 DK 95
21 B 29 DK 95
21 B 33 DK 95

Senofonte
Oec., 7, 17, 32-38 169

Servio
In Verg. Aen., 1, 430 178
4, 201 233
6, 395 193
6, 743 139
In Verg. Buc., 2, 31 105
In Verg. Georg.
1, 7 174
3, 391-393 187
4, 153 186

Sesto
Sent., 449 149

Sesto Empirico
Adv. Math., 9, 72 sgg. 174
Pyrrh. hypot., 3, 115 98
3, 230 123

Silio Italico
Pun., 13, 415 183
13, 434 183
13, 556 226

Simonide
Ep., 5 Page 188
fr. 50 Page 189

Sinesio
De insomn.
135 d-140 d 135
137 a 124
137 a sgg. 132
137 b 136
140 d 125
149 c 135
De prov., 124 b 95
Hymn., 1, 560-564 138

Sofocle
Ant., 1010 131
Oed. col., 694 sgg. 234
694-706 236
Oed. Rex, 156 214
fr. 752 Radt 104
fr. 879 Radt 168

Stazio
Silvae, 1, 6 197

Stobeo (Wachsmuth)
1, 49, 39, I, p. 378, 11 218
1, 49, 39, I, p. 378, 14 sgg. 176
1, 49, 39, I, p. 379 142
1, 49, 44, I, p. 396, 15 209
1, 49, 53, I, p. 424, 10 sgg. 129
1, 49, 54, I, p. 428, 12 sgg. 130
1, 49, 55, I, pp. 429 sg. 226
1, 49, 60, I, p. 445 22
1, 49, 60, I, p. 445 243
1, 49, 60, I, p. 446 149
1, 49, 60, I, p. 446 209
1, 49, 67, I, p. 457, 19 126
1, 49, 67, I, p. 457, 19 143
1, 49, 68, I, p. 458, 24 sgg. 209
1, 49, 68, I, p. 461, 17 210
2, 1, 32, II, p. 14 89
2, 8, 41, II, p. 167, 25 143
3, 21, 27, I, p. 580, 6 Hense 241

Strabone
1, 3, 18 93
5, 2, 6 93
10, 3, 7 187
10, 3, 11 186
13, 1, 67 189
13, 4, 14 189

14, 1, 26 92
14, 2, 29 93
14, 5, 5 189
17, 1, 24 93

Talete
11 A 12 DK 120

Taziano
Adv. graec., 14 135

Teocrito
Ep., 5, 5 188
Id., 7, 136-137 114
15, 94 175
15, 117-118 183

Teofrasto
De caus. plant., 5, 15, 1 184
Hist. plant., 4, 13, 2 234
4, 13, 5 234

Tertulliano
Ad nat., 2, 12 166
Adv. Marc., 1, 13 158
De an., 31 185
De bapt., 5 158
5 166
De cor. mil., 15 95
De praescr. haer., 40, 2 238

Tolomeo
Ep. ad Flor., 5, 6 101
7, 4-5 104

Valerio Massimo
1, 1, 12 198

Varrone
De ling. lat., 6, 26 198
De re rust., 1, 46 236
2, 1, 19 211

Vettio Valente (Kroll)
1, p. 5, 26 194
1, p. 5, 26 216
1, p. 8, 32 194
1, p. 8, 32 216
1, p. 10, 20 194
1, p. 10, 20 216
1, p. 11, 13 194
1, p. 11, 13 216
9, p. 330, 26 114

Virgilio
Aen., 3, 120 211
4, 705 209
6, 703-709 168
6, 740 209
7, 808 211
Georg., 3, 271 211
3, 391 sgg. 187
4 *passim* 185
4, 149 sgg. 186
4, 150-152 186
4, 220 172
4, 226-227 181
4, 294 178
4, 317-559 177